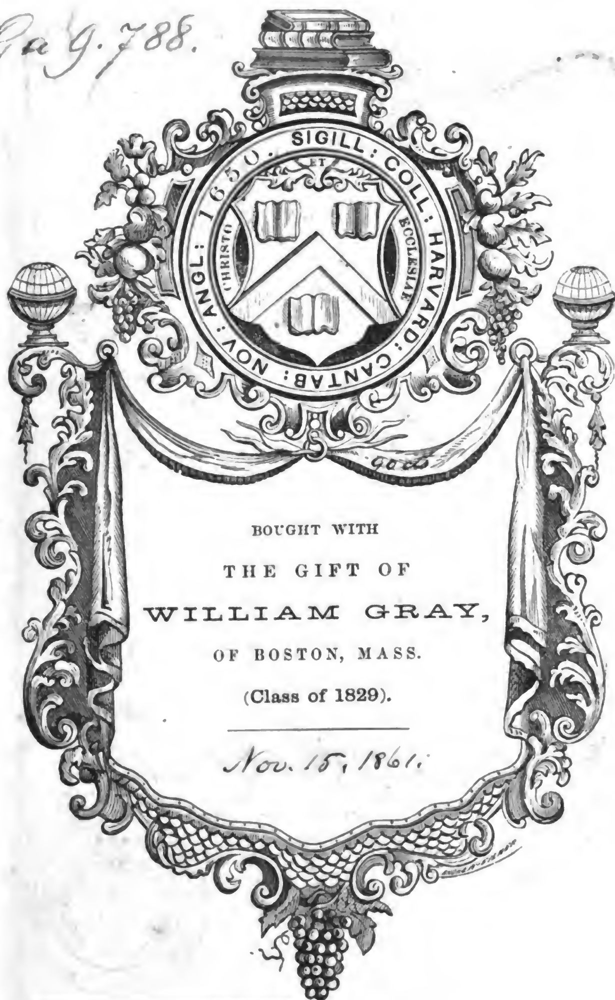
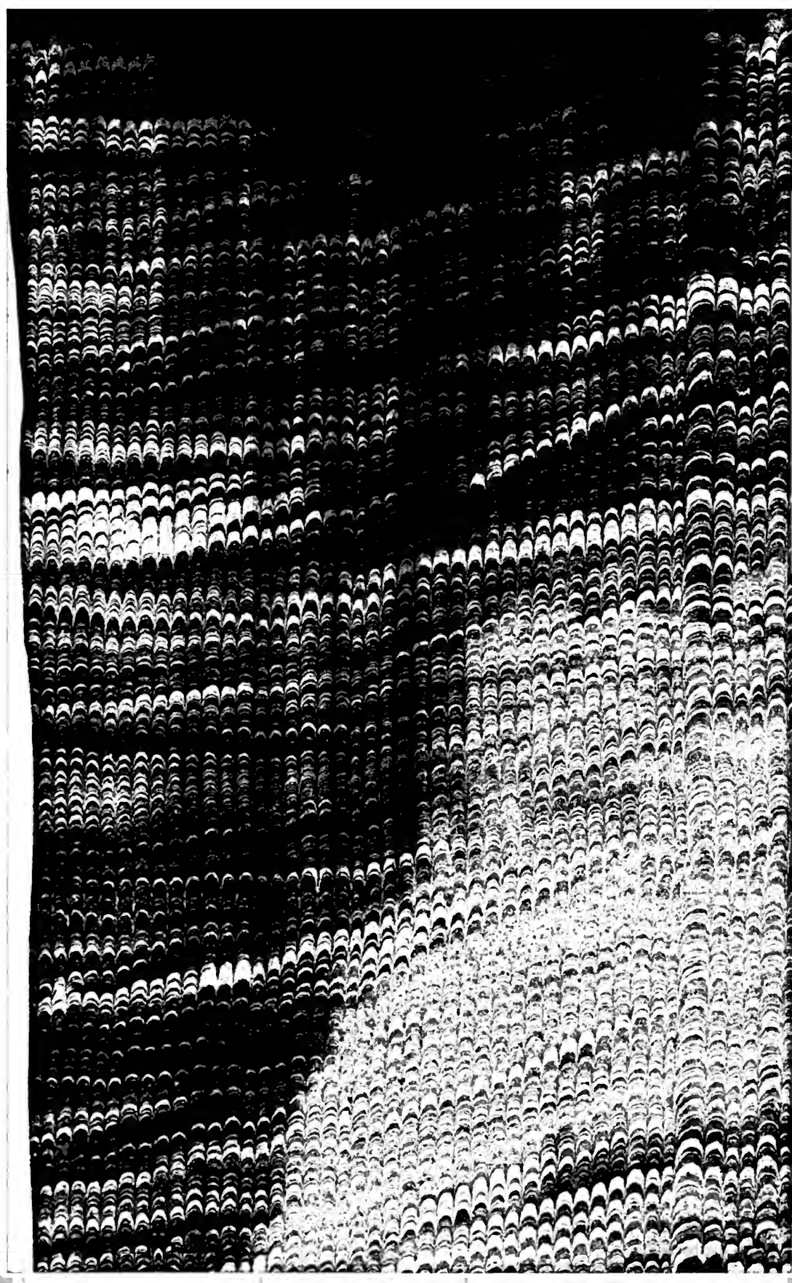

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).
Nov. 15, 1861.



UEBER DIE IDEE

DER

GERECHTIGKEIT

IN

AESCHYLUS UND SOPHOKLES.

VOM

GEH. HOFR. DR. **PLATNER,**
ORD. PROF. DER RECHTE ZU MARBURG.

LEIPZIG,
FRIEDRICH FLEISCHER.
1858.

Vorrede.

Das Sprüchwort, alte Liebe rostet nicht, erklärt die Abfassung der nachstehenden Abhandlung. Als ich vor beinah 40 Jahren die Schrift über die Idee des Rechts im Homer veröffentlichte, ging ich mit dem Plane um, die Ansichten von Recht und Gerechtigkeit darzustellen, wie sich dieselben in den Werken der griechischen Dichter und Prosaiker entwickelt haben. Schon damals habe ich im Wesentlichen die Abhandlung ausgearbeitet, die ich gegenwärtig erscheinen lasse. Aus dieser frühen Zeit der Abfassung ist es auch erklärlich, dass ich Aeschylus nach der damals gebräuchlichen Ausgabe von Schütz (v. J. 1800) und Sophocles nach Brunck citirt habe, obgleich, wie der Augenschein lehren wird, bei der jetzigen Ausarbeitung in den betreffenden Stellen die neusten Ausgaben, insbesondere bei Aeschylus die Ausgabe Hermanns von mir benutzt worden sind. In so weit in neuern Schriften der von mir behandelte Gegenstand, wenn auch in andern Richtungen und zu andern Zwecken, besprochen worden ist, habe ich diese neue Literatur, von welcher unabhängig meine Schrift entstanden ist, treufleissig zu Rathe gezogen, und daraus mannichfache Belehrung geschöpft. Wenn ich in einzelnen Punkten gegen Schömann, Lübker und Nägelsbach polemisirt habe, so mag man darin keinen Widerspruchsgeist finden, der mir überhaupt

fremd ist. Die abweichenden Ansichten haben sich bei mir aus einer unbefangnen Betrachtung der Sache selbst ergeben. Es würde eine eitle Anmassung sein, und diese mir in meinem zwei und siebzigsten Lebensjahre schlecht anstehen, wenn ich mich in eigentlichen Sprachkenntnissen mit diesen trefflichen bewährten Philologen messen wollte. Allein in den Sachen selbst muss man doch ein selbstständiges Urtheil haben, wenn man überhaupt darüber schreiben will. Die Aufstellung einer eignen Meinung kann keinen Anstoss geben, wenn man nur damit nicht den Anspruch auf eine absolute Geltung verknüpft, sondern sich daran erinnert, dass eine sententia in rebus dubiis eben auch eine res dubia sei.

Ich habe es seit dem Anfange meiner Studien für einen Gewinn der Rechtswissenschaft gehalten, wenn sie die Grenzen des römischen und deutschen Rechts überschreitet und die Genesis des Rechts im Zusammenhange mit den sittlichen Ideen der Völker und dem Culturzustande derselben entwickelt und zur Darstellung bringt.

Sollte die nachstehende Abhandlung, an der man, wie ich hoffe, den Ernst und die Liebe zur Sache nicht vermissen wird, Anerkennung und Billigung finden, so würde ich, wenn mein Lebensfaden nicht abreisst, den oben angedeuteten Plan in anderweiten Schriften ausführen. Eine Abhandlung über Euripides liegt bereits fertig vor.

Marburg den 17. Oct. 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 20. Z. 4. v. u. l. schlechthinig statt schlechthinnig.
S. 22. Z. 3. v. u. l. als Selbstqual in düstre Melancholie statt in d. M. als Selbstqual.
S. 23. Die hier angezogne Schrift von Lasaulx kannte ich nur aus einem Citat in der Alterthumszeitung. Seitdem habe ich die Abhandlung selbst eingesehen. Der Verfasser nimmt, ohne der Reue zu gedenken, ein geheimes Schuldbewusstsein bei den Griechen an, und sucht aus den beigebrachten Stellen darzuthun, dass der Zustand ein unseliger und unglückseliger gewesen, und dass die veränderliche Gesinnung der Menschen durch willkührliche Einwirkungen der überirdischen Mächte bestimmt worden sey. Diese Ansicht in solcher Fassung halte ich für eine eclatante Einseitigkeit, ohne jedoch an diesem Ort näher darauf eingehen zu können.
S. 27. Z. 3. v. u. statt als Unheil l. das Unheil.
S. 40. Z. 5. nach: äussern. Ueber Privatrechts-Verhältnisse, über Kauf, Miethe u. d. wurde auch nicht das Orakel befragt. Plutarch de Pyt. orac. S. 604 ed. Reiske.
S. 55. Z. 5. v. u. S. 135. Z. 9. v. u. S. 143. Z. 3. u. Z. 11. v. o. S. 144. Z. 7. v. o. S. 146. Z. 1. v. u. S. 156 Z. 6. v. o. l. Aegisthus statt Aegysthus.
S. 78. Z. 7. v. u. statt abstractive l. abstractere.
S. 100. Z. 7. v. u. statt Bouterwek l. Bouterweck.
S. 119. Z. 2. v. u. statt dass l. das.
S. 126. Z. 6. v. u. Hermann liest: *μέλαιν' Ἐρινύς*.
S. 136. Z. 1. v. u. hinter *ἀκούσιον* ist das Comma zu streichen. Hermann liest: *θάρσος ἑκούσιον* und erklärt *κομίζων* vehens (ad Troiam) indem er (T. II. S. 433) bemerkt: *κομίζειν* significat apportare vel adducere ad aliquem, ita ut quod affertur vel adducitur, prope illum statuatur. Allein dies scheint nicht zutreffend, indem in der Iliade *κομίζειν* von dem Eindringen einer Lanze in das Fleisch gebraucht wird: *κόμισεν δ' Ἀντήνορος υἱὸς*,

(14, 463 v. 456) und *ὡς δή μιν σῷ ἐν χροΐ πᾶν κομίσαιο* (Il. 22, 286). Wie die Ergänzung: ad Troiam, von einer gewissen Willkühr nicht freizusprechen ist, so scheint die ganze Erklärung etwas gezwungen und schwer verständlich: vehens (ad Troiam) spontaneam audaciam mori volentibus viris. Id acerbe dictum de mortifera expeditione. Man vermisst eine nähere Bestimmung, warum es acerbe, bitter, beissend gesagt sey. Ironisch soll es wohl nicht bedeuten, indem dies mit der Art und Weise nicht in Uebereinstimmung stehen würde, wie der Chor sich über den Feldzug nach Troja äussert. Schömann in den emendationes Agamemnonis Aeschyleae (vor dem index scholarum v. J. 1854—55. S. 33) äussert sich über die Erklärung Hermanns: Ego mihi haec non minus quam graeca obscura esse fateor. Indem er sich für *θράσος ἀκούσιον* erklärt, will er *θνήσκουσι* in *ἀποκνοῦσι* umändern. Diese Umänderung scheint aber nicht hinlänglich gerechtfertigt und wird von Schneidewin bestritten. (Jahrb. Jg. 1855. S. 305.)

S. 137. Z. 9. v. o. Ueber Menschenopfer v. Lasaulx: die Sühnopfer der Griechen und Römer. S. 5 flgd.

S. 148. Z. 2. v. u. nach Fr. s. hinzu: 1.

Einleitung.

Mit dem idealen Selbstbewusstsein entwickelt sich in den Völkern auch die Idee der Sittlichkeit und des Rechts. Das letztere beruht auf dem Bewusstsein der Persönlichkeit, welches ohne ein ideales Moment nicht gedacht werden kann, wenn sich auch damit Bestimmungen des leiblichen Wohlseins vermischen. Wir müssen daher der Ansicht auf das Entschiedenste widersprechen, wonach das Recht mit Ausscheidung des sittlichen Elements als ein Erzeugniss der Selbstsucht dargestellt wird. Die Willensbethätigungen des Rechts und der Sittlichkeit sind anfänglich nicht durch bestimmte Begriffe von einander geschieden; daher denn auch bei Homer die Gebiete des Rechts und der Moral nicht in strenge Grenzen eingeschlossen sind, obschon unter den Begriff des Rechts insbesondere solche Forderungen und Streitigkeiten fallen, welche ein richterliches Urtheil zulassen und beziehungsweise fordern. Ich habe diess in

meiner Abhandlung über den Homer darzuthun gesucht. Hermann in seiner Recension von Allihn de idea justi (Jahrbücher der Philologie B. 52. S. 142.) geht bei Bestimmung des *δίκαιον* von der Etymologie aus unter der Bemerkung, dass *δικάζειν* nur eine andere Form von *διχάζειν* sei. *Δίκαιος* sei der, der jedem das ihm Zukommende gibt, mithin auch sich selbst nicht zueignet, was ihm nicht gebührt. Dass diese Bestimmung in dem Begriff der Gerechtigkeit enthalten sei, ist zweifellos (vergl. meine Abhandlung über Homer S. 76.), dass er aber darauf in seinem Unterschiede von der Moral zu beschränken sei, dies lässt sich aus dem homerischen Sprachgebrauch nicht darthun. Die Beweisführung Hermanns scheint mir zu äusserlich, was ich mit allem gedenklichen Respect gegen meinen unvergesslichen Lehrer sage. Die Definition Hermanns bestimmt nur die Rechtspflicht, nicht das Recht als Fähigkeit zu gewissen Handlungen, noch auch die Funktion der Gerechtigkeit, in wiefern sie die Erfüllung der Rechtspflicht bewirkt. Die Sprache ist der Ausdruck des Gedankens; wo nun in dem Begriffe noch keine Unterschiede enthalten sind, wird sie auch die Sprache nicht bezeichnen. Dass in den ersten Anfängen der Civilisation sittliches und rechtliches Verhalten in einer begrifflichen Einheit befasst sind, liegt in der Natur der

Sache und lässt sich auch historisch nachweisen. Ebensowenig können wir der Behauptung beistimmen, dass bei Homer die δίκη in dem bestehe, was unter Menschen gerecht sei und θέμις in dem, was die Götter billigen. Ein solcher Gegensatz lässt sich meines Erachtens im Homer überhaupt nicht nachweisen, indem das Recht unter Menschen eben darum Recht ist, weil es die Götter billigen. Für verfehlt und unhistorisch müssen wir aber den Ausspruch erklären: Die Griechen hätten von den ältesten Zeiten das Sittengesetz mit derselben Formel ausgedrückt, deren sich Kant bedient, so zu handeln, dass die Willensmaxime allgemeines Gesetz sein könne.“ Diese Einwendungen zu begründen, ist hier der Ort nicht.

Auch bei den Tragikern werden Gottlosigkeit und Unsittlichkeit, selbst wenn sie Niemanden in seiner Persönlichkeit und in seinen Gütern beeinträchtigen und daher keinen verletzenden Charakter haben, als Verstoss gegen das Recht, die δίκη bezeichnet. (S. vorläufig die Stellen bei Peters Th. Soph. S. 25.) Die von den tragischen Dichtern in Scene gesetzten Handlungen werden unter diesen allgemeinen Begriff gestellt und nicht nach den Bestimmungen des positiven, sondern des göttlichen Rechts bemessen und fallen daher insoweit nicht in den Bereich des weltlichen Richters. Ueber den Con-

flikt göttlicher Satzungen mit den Befehlen und Anordnungen der Staatsgewalt in der Antigone und über die gerichtliche Verhandlung vor dem Areopag in Betreff des von Orest begangenen Muttermords werde ich unten ausführlich handeln.

Die Trauerspiele des Aeschylus und Sophokles, soweit sie auf uns gekommen sind, bewegen sich zum grossen Theile in den Vorstellungen, in den sittlich religiösen Verhältnissen der homerischen Welt. Sie drehen sich zum Theil um die Ahndung der ὕβϱις, sodann um das Gastrecht und den damit in Verbindung stehenden Schutz Hülfe suchender Fremden. Das Gastrecht war durch die Religion geheiligt und die Verletzung desselben erscheint daher zugleich als eine Hintansetzung der göttlichen Satzungen. Das Thema mancher Dramen machen Blutschuld und Familienfrevel aus und man kann sie in gewisser Beziehung Familienstücke nennen, nur nicht, wie die Ifflandischen, der trivialen Alltäglichkeit und der nüchternen Moral, indem vielmehr in ihrem dramatischen Verlauf der Glanz und der Untergang der königlichen Geschlechter und damit der Höhepunkt und Verfall der Reiche sich mannigfach abspiegeln. Wie bei den Griechen alle Naturverhältnisse in der Religion gegründet sind, so auch die Familienbande, insbesondere die Verehrung der Eltern. Die

Pietätsverhältnisse sind durch das unvergängliche Naturgesetz und eben damit durch die Götter selbst geweiht, welche sich in jenem Gesetz bethätigen; daher ein Frevel gegen die Familienpflichten sich zugleich als Auflehnung gegen die von den Göttern zwar nicht willkürlich gestiftete, aber durch sie realisirte Weltordnung darstellt. Dass die Geschicke der dramatischen Personen nicht die absolute Verherrlichung eines blinden unvermeidlichen, die menschliche Freiheit schlechthin aufhebenden Verhängnisses sind, ist schon von andern bemerkt worden, obgleich, worauf ich unten kommen werde, nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Fügungen in den menschlichen Zuständen und Lebenswegen hin und wieder in ein gewisses Dunkel gehüllt sind, und die Bewegung und Entwickelung der moralischen Welt keine durchaus durchsichtige ist. Andrerseits stehen die Wandelungen in dem Geschick der Geschlechter und Reiche, der Auf- und Niedergang derselben in Heil und Unheil, wie sie sich in den Trauerspielen des Aeschylus und Sophokles entwickeln und in plastischer Darstellung zur Anschauung gebracht werden, nicht unter der Herrschaft einer launenhaften Veränderlichkeit, sind nicht blosse Erzeugnisse willkürlicher Entschliessungen, nicht blosse Resultate menschlicher Bestrebungen und Bezweckungen, sondern werden vielmehr an die göttliche Weltregierung

angeknüpft und sind durch diese bedingt. Die überweltliche Macht, in der Rüstung der Gerechtigkeit, ragt vielfältig in die menschliche herein und viele Trauerspiele sind nichts anderes, als künstlerische Verkörperungen und Spezificationen dieser Idee. Auf diese Weise wird dem Blick aus dem beschränkten Kreise der endlichen Interessen, dem wechselvollen Spiele der Willkür eine höhere Welt wandelloser Wesenheiten eröffnet. Freiheit und Nothwendigkeit sind auch nach griechischer Weltanschauung die Faktoren des menschlichen Lebens, ohne dass der Zufall absolut ausgeschlossen ist. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, inwiefern die Götter in die Nothwendigkeit der Naturordnung eingreifen und die Gesetzmässigkeit derselben aufheben können. Ueber die sittliche Ordnung erhaben, werden sie in Aeschylus und Sophokles nicht dargestellt. Denn diese macht ihr Wesen aus und als Incarnationen derselben würden sie mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn sie der sittlichen Ordnung entgegenhandelten. Daher die Gerechtigkeit als eine Beherrscherin der menschlichen Geschicke von diesen Dichtern gefeiert wird, und es lässt sich nicht verkennen, dass von denselben der Charakter der Götter ideeller gefasst und das sittliche Princip mehr zur Geltung gebracht worden ist, als im Homer, obschon auch bei ihnen die Götter menschlichen

Begierden und Leidenschaften unterworfen sind z. B. Apollo (Ag. 1196), Jupiter im Verhältniss zur Io (supp. 295 ff.). Ueberhaupt ist damit nicht soviel gesagt, dass die Idealität der Götter durchaus consequent geschildert und durchgeführt sei, und keine Aeusserungen sich finden, welche mit derselben in Widerspruch stehen, daher denn Plato an manchen Aussprüchen der Tragiker über die Götter und ihre sittliche Einwirkung auf die Menschen, Anstoss genommen hat (v. Hermann: Gesch. u. System der Platonischen Philosophie t. 1. S. 202 u. 306). Nicht allein in Beziehung auf die Weltregierung durch die Götter, sondern auch dadurch unterscheiden sich die Tragiker von Homer, dass bei ihnen, wie es schon das Wesen und der Charakter des Dramas mit sich bringt, im Gegensatz gegen die Naturthätigkeit und die Gewalt der Objectivität die subjective Innerlichkeit des Menschen in der sittlichen Bethätigung und in dem Schuldbewusstsein mehr hervor tritt, als in der epischen Dichtung.

Da die in Rede stehenden Tragiker in Auffassung der Freiheit und göttlichen Gerechtigkeit nicht wesentlich von einander abweichen, so wird auch die gegenwärtige Darstellung auf beide gerichtet sein. Denn dass die Lebensanschauung und Darstellung bei Aeschylus schroffer, bei Sophokles milder, gleichsam friedlicher,

in sich beruhigter ist und daher mehr den Charakter einer gewissen Versöhnung an sich trägt, dass bei jenem Alles in schärfern Contouren gezeichnet ist und die Gegensätze und Conflicte des Lebens greller und schneidender hervortreten, als bei diesem, dies beeinträchtigt die Uebereinstimmung dieser Dichter in den wesentlichen Attributen der Gerechtigkeit nicht.

Die Voraussetzung des Rechts und der Gerechtigkeit, der menschlichen sowohl als der göttlichen ist die freie Selbstbestimmung des Uebelthäters; denn denjenigen zu bestrafen, der nicht anders handeln kann, ist ein moralischer Widerspruch. Auf der freien Selbstbestimmung beruht die Verschuldung, mithin die Zurechnung, auf dieser letztern aber die Strafbarkeit. Wie nun die Grenzen der Nothwendigkeit und Freiheit in einander fliessen und bei dem menschlichen Handeln überhaupt, mithin auch auf dem Gebiete der Geschichte in dem Geschicke der Völker sich nicht immer mit Bestimmtheit ausmessen lassen, wie es oft ungewiss ist, wie viel zu gewissen Erfolgen die Umstände, und wie viel der menschliche Wille beitragen, so ist auch die Ausmessung der Verschuldung in vorkommenden Fällen dem Zweifel unterworfen, was dabei auf Rechnung der Freiheit und was auf Rechnung von Naturursachen zu setzen sei. Natur und Geist sind erst im Christenthum

einander gegenüber getreten, während sie bei den Griechen noch in einander verschlungen sind. Bei ihnen hatte sich ihrer religiösen Denkart nach der Begriff der Subjectivität und Ichheit, mithin auch der Freiheitsbegriff nicht mit der Bestimmtheit entwickelt, wie in der modernen Zeit in Folge des Christenthums. Der Freiheitsbegriff ist mehr oder weniger vom Gottesbegriff abhängig (v. Hegels Werke B. II. S. 79). Die griechischen Götter sind nun auf einer Naturbasis entstanden, ihr Lebensgrund ist die physische Weltordnung. Daher denn auch die ideellen Mächte, welche in den Göttern personifizirt werden, zugleich den Charakter von Naturmächten an sich tragen, wenn sie auch nicht blosse Naturpotenzen sind (v. Nägelsbach: nachhomerische Theologie S. 71 und die hier in der Note citirten Schriftsteller). Demgemäss ist die Freiheit gewissermassen mit der Nothwendigkeit versetzt und den beschränkenden Einwirkungen der Götter unterworfen, ohne dass sie durch dieselben aufgehoben wird. Gewisse willkürliche Handlungen wirken wie Natururſachen, und führen unabänderlich bestimmte Erfolge herbei, wenn auch der Wille und die Absicht des Thäters darauf gar nicht gerichtet ist. Hier überwiegt der Naturbegriff den Freiheitsbegriff. Aus der Verschmelzung und gegenseitigen Durchdringung des Physischen und Moralischen ist es

erklärlich, dass eine Frevelthat in fortlaufender Kette eine andere zwar nicht nothwendig erzeugt, aber doch hervorruft und auf die Vollführung derselben als ein bestimmender Reiz einwirkt, in Folge dessen das Verbrechen und mit ihm das Verderben von Geschlecht zu Geschlecht fortschreitet (v. vorläufig Klausen p. 51); dass der Fluch unter gewissen Voraussetzungen nicht nur wie eine moralische, sondern wie eine physische Macht wirkt, welche zur Frevelthat antreibt; dass die Verbrechen mehr nach ihren verletzenden und störenden Wirkungen, als nach den innern Momenten der Verschuldung aufgefasst und daher an dieselben nicht sowohl der subjective, als der objective Massstab angelegt wird; dass die Strafe, insoweit sie von den Erinyen verhängt wird, den Charakter eines Naturgesetzes annimmt; dass die Kinder das Verbrechen der Eltern büssen, obschon bei den erstern Verschuldung und Zurechnung wegfällt (v. Nägelsbach: nachhomerische Theologie S. 34); dass an einigen Stellen, denen jedoch andere widersprechen, angenommen wird, die Schlechtigkeit der Eltern erbe auf die Kinder fort, wie ein schlechter Same schlechte Früchte trägt; dass wenn die Unthat des Einzelnen zu ahnden ist, das hereinbrechende Unheil den Gerechten mit dem Ungerechten trifft, nach der Weise eines Schiffbruchs, in welchem

Alle gleicherweise untergehen. (S. a. Th. 582 flgd. Ueber die folgenden Verse, wonach der Gerechte in der Gesellschaft des Ungerechten und Gottlosen derselben Gottesgeissel zur Strafe unterliegt, s. m. Nägelsbach: nachhomerische Theologie S. 43, wo die Lesart *ἐκδίκως* vertheidigt wird). Das Unrecht und das Verbrechen, insbesondere der Verwandtenmord hat als eine Störung der Naturordnung auch physische Folgen, Misswachs, Seuchen und Krankheiten. Man sieht auch hier, wie nach griechischer Weltanschauung sich das Ideelle im Reellen in der Natur reflectirt. Die Bewohner Thebens werden durch die Pest hingerafft, weil in ihren Mauern der Mörder des Lajus sich befindet, welcher entweder wieder umgebracht oder des Landes verwiesen werden muss (v. 101 *ὡς τήνδ' αἷμα χειμάζον πόλιν*). Danach haftet die Frevelthat des Einzelnen als ein *μίασμα χώρας* auf der Gesammtheit und diese wird wie ein Individuum behandelt. Den Gedanken, dass der ganze Staat die Verbrechen des Einzelnen büssen müsse, drückt auch Hesiodus aus (op. et d. v. 240. v. 260). V. Hermann: Grundsätze und Anw. des Strafrechts im gr. Al. S. 10. Nitzsch: Sagenpoesie der Griechen S. 513. Wir haben damit im Allgemeinen den Standpunkt bezeichnet, von welchem die Ansichten der Tragiker über das Verhältniss der Götter und des Schicksals zu

der menschlichen Freiheit zu beurtheilen sind. Bekanntlich ist dieses Verhältniss in der neuern Zeit sehr verschieden aufgefasst worden. Nägelsbach (de religionibus Orestiam Aeschyl. cont. 1843) hat die abweichenden Meinungen übersichtlich zusammengestellt (S. 31). Nach der Zeit hat Schömann in seinem Prometheus und Lübker in der Sophokleischen Theologie diesen Punkt besprochen. Ausserdem sind über einzelne Trauerspiele besondere Abhandlungen erschienen, auf die ich gelegentlich kommen werde. Die Verschiedenheit der Ansichten ist daraus erklärlich, dass Dichter nicht wie Philosophen bestimmte Begriffe aufstellen, noch im Gebrauch derselben mit wissenschaftlicher Consequenz verfahren, dass die dichterische Sprache beschränkte Wahrheiten unbedingt und unbeschränkt ausspricht, dass die Resultate verschieden ausfallen, je nachdem man auf diese oder jene Aeusserung ein besonderes Gewicht legt, dass manche Ausdrücke und Aeusserungen buchstäblich und absolut verstanden die Freiheit zu leugnen scheinen, dass der Inhalt der Trauerspiele verschiedene Seiten der Auffassung darbietet, und daher das Verhältniss der Weltordnung zu den menschlichen Schicksalen und der menschlichen Freiheit eine verschiedene Beurtheilung zulässt. Hierbei ist das nicht ausser Acht zu lassen, dass in den Tragikern kein bestimmtes Dogma,

kein eigentliches System gesucht werden kann. Demnach wird man davon abstehen müssen, in ihnen durchaus gleich lautende Bestimmungen nachzuweisen über die Erinyen, über Zeus, über den ausschliesslichen Antheil, welcher den verschiedenen Gottheiten an der Verwaltung der Gerechtigkeit zugewiesen worden. Ein stringenter Beweis, wie über bestimmte historische Thatsachen, wird sich für keine Ansicht führen lassen, welche über das hier in Frage stehende Thema aufgestellt werden kann. Die Uebereinstimmung der Freiheit mit der Herrschaft der göttlichen Mächte ist denselben Schwierigkeiten, Zweifeln und Unbestimmtheiten unterworfen, wie nach unsern Begriffen das Zusammenbestehen der Freiheit mit dem Naturgesetz der Ursächlichkeit einerseits und der Vorsehung andrerseits. Dieses Problem hat bekanntlich in den philosophischen Systemen eine verschiedenartige Auflösung gefunden. In den Schriften über den vorliegenden Gegenstand finde ich nicht, dass man dem naturalistischen Charakter der griechischen Sittlichkeit und dem eben gedachten Problem gehörig Rechnung getragen hat. Die Darstellung hat zwei Extreme zu vermeiden, indem sie entweder die Freiheit in der Einwirkung und der Bestimmung überweltlicher Mächte aufgehen lässt, oder die Freiheit von der göttlichen Weltregierung losbindet und isolirt.

1. Von der Freiheit und Selbstbestimmung.

Nach diesen Vorbemerkungen will ich auf die angedeuteten Momente in der Weise näher eingehen, dass ich zuvörderst die Idee der Freiheit und Gerechtigkeit nach den Aeusserungen und Aussprüchen der Tragiker im Allgemeinen bespreche und sodann die Darstellung dieser Ideen in dem Inhalt der einzelnen Trauerspiele selbst nachweise.

Der Freiheitsbegriff ist bedingt durch die Stellung der Menschen zu den Göttern und dem Schicksal, und es fragt sich, von welchem Umfange die göttlichen Verleihungen und Zutheilungen sind, und ob das sittliche Handeln und der Gebrauch der sittlichen Kraft lediglich der Ausfluss einer höhern Macht oder in der Selbstbestimmung gegründet sei. Die Beziehung der Götter zu den menschlichen Angelegenheiten wird als eine unmittelbare dargestellt, obgleich die mittelbare nicht ausgeschlossen ist, indem sie äussere Güter, Schönheit, Gesundheit, Reichthum und Macht verleihen, und nicht nur fördernd oder hemmend in die Geschicke eingreifen, nicht nur die Lebenszustände der Individuen im Allgemeinen, sondern auch in den einzelnen besondern Ereignissen bestimmen (v. Nägelsbach: nachhom. Theologie S. 74 ff.). Ihre Gunst und Ungunst lässt sich

nicht immer auf bestimmte moralische Gründe zurückführen, um daraus die freudigen und traurigen Geschicke der Menschen zu erklären. Lachen und Weinen (Freud und Leid) hängt von Gott ab (Ajax 376 und die Note von Hermann und Schneidewin) *Θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτοῦς* (supp. 610) Jupiter kann den unglücklichen Zustand in einen glücklichen verwandeln. Cho. 769. (Ueber die Abhängigkeit der menschlichen Zustände von den Göttern, insbesondere über ihre Wandelbarkeit s. die Stellen bei Klausen theol. p. 23. Fittbogen de Soph. sent. eth.; Lübker S. 9 flgd. Peters S. 15.) Das Unheil, insbesondere der Tod, wie er unter gewissen Umständen das Leben der Einzelnen beendigt, ist an unvermeidliche Bestimmungen geknüpft und diese werden bald den Göttern und deren Gesinnungen gegen gewisse Geschlechter, bald dem Schicksal zugeschrieben, über dessen Verhältniss zu den Göttern und seine Bedeutung ich mich weiter unten ausführlicher verbreiten werde. Die angebornen oder von Gott geschickten Uebel können die Sterblichen nicht abwenden (Fr. Soph. S. 677 ed. Br.) Wir stossen häufig auf Aussprüche folgender Art: *πεπρωμένης οὐκ ἔστι θνητοῖς ξυμφορᾶς ἀπαλλαγή* (Ant. 1337) oder *τὸ μόρσιμον γὰρ τόν τ' ἐλεύθερον μένει, καὶ τὸν πρὸς ἄλλης θεσποτούμενον χερός* (Ch. 101); *μοιρόκραντον ἦμαρ* (Ch. 608).

An vielen Wunden stirbt nicht, wenn noch nicht sein Lebensende gekommen ist, aber der am Heerde sitzt, erleidet *τὸν πεπρωμένον μόρον* (Fr. Aesch. 323). In den Choephoren äussert der Chor (461) auf das Gebet des Orestes und der Elektra, dass die Freventhat der Clytämnestra und des Aegisthus von den Göttern gerächt werde: *τὸ μόρσιμον μένει πάλαι.* Im Agamemnon (68) heisst es: *τελεῖται δὲ τὸ πεπρωμένον* und dieses, was besonders in Beziehung auf die Furie gesagt ist, lässt sich weder durch Bitten, noch durch Opfer, noch durch Thränen abwenden. In ähnlicher Weise äussert Eteocles (Th. 266): dem *μόρσιμον* könne man nicht entgehen, nicht durch Seufzer, noch *ἐν ματαίοις κἀγρίοις ποιφύγμασιν.* Schütz übersetzt es nach dem Vorgange der Glosse durch singultibus, Schneider durch Drohungen. Dies letztere passt unstreitig besser zu *ἀγρίοις.* Ebenso wird vom Chor in der Antigone die *μοιριδία δύναμις* in ihrer Unbezwinglichkeit geschildert (957). Nach einem von Stobäus dem Sophokles zugeschriebenen Fragment (St. ecl. S. 172 ed. H.) sind die Rathschlüsse der *αἶσα* an diamantene Ketten gebunden. Das *ὑφαίνεται*, welches gebraucht ist, bezeichnet die eigenthümliche Wirksamkeit der Parzen. Dass in den uns aufbehaltenen Trauerspielen des Sophokles sich dieser Ausdruck in Beziehung auf die Parzen nicht findet, ist kein hin-

länglicher Grund, um mit Peters (S. 33) und andern Schriftstellern (s. Hagemann de fat. Soph. p. 48) diese Verse dem Sophokles unbedingt abzusprechen. Daher sie auch Nauck Trag. gr. fragmenta S. 222 als sophokleisch anerkennt. Lübker S. 55 behauptet, dass *αἶσα* in einem von der frühern Poesie abweichenden Sinn von Sophokles gebraucht werde. Die Erklärung der Stellen, auf welche er Bezug nimmt, scheint jedoch nicht haltbar zu sein. In den Trachinierinnen führt Dejanira auf die Nachricht, Herkules marschire nach Euböa, den Orakelspruch an, Herkules werde hier entweder untergehen, oder nach überstandenem Kampf ein ruhiges und glückliches Leben führen. Demnach dürfte die *κακὴ αἶσα* (V. 111) allerdings auf das Schicksal hindeuten. Da der Wahnsinn des Ajax von der Minerva verursacht ist, so kann die *αἶσ' ἄπλατος* (255) auch nur von einer unbedingten in einer übermenschlichen Macht gegründeten Nothwendigkeit verstanden werden. Es würde überflüssig sein, alle Stellen beizubringen, wo die unbedingte Nothwendigkeit in der Verkettung der menschlichen Angelegenheiten ausgesprochen wird. Der gesetzliche Verlauf der Geschicke ist mehr oder weniger die Voraussetzung und Bedingung der Wahrsagungen, wie sie von Calchas, Tiresias und der Cassandra verkündigt werden. Denn beruhten die Ereignisse auf einer

augenblicklichen Laune des Schicksals, so könnten sie nicht vorher gewusst werden. Obgleich Calchas und von Sophokles Tiresias als Wahrsager aufgeführt werden, so sprechen doch die Schlussverse im Ajax den Sterblichen das Vermögen ab, das Zukünftige vorherzusehen: *πρὶν ἰδεῖν δ' οὐδεὶς μάντις τῶν μελλόντων, ὅ τι πράξει.*

Die Unternehmungen in ihren Erfolgen stehen nicht in der Gewalt der Menschen, sondern verlangen eine höhere Mitwirkung. Daher ohne Jupiter nichts zu Ende gebracht werden kann (Supp. 824. Ag. 1480). Nach Sophokles ist er *ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς* (Tr. 127); *κ' οὐδὲν τούτων, ὅ τι μὴ Ζεύς.* In den Fragmenten des Sophokles (S. 653 ed. Br.) ist ausser Jupiter Niemand Verwalter der Zukunft: *ταμίας τῶν μελλόντων.* (V. Peters S. 42. Lübker S. 19.) Mit der göttlichen Begünstigung ist aber die menschliche Selbstthätigkeit mitgesetzt. Im Schlafe wird dem Menschen das Glück nicht beschert, daher die Erwerbungen nicht bloss auf Rechnung der göttlichen Gnade gesetzt werden. Pers. 753 *Θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῦσιν οὐ παρίσταται.* (Fr. Soph. S. 622 ed. Br.); *οὐκ ἔστι τοῖς μὴ δρῶσι σύμμαχος τύχη* (fr. Soph. S. 624 und 671 ed. Br.).

Von den Göttern werden nicht bloss äussere Lebenszustände und Glücksgüter, sondern auch wo nicht

das ganze sittliche Wesen des Menschen, doch moralische Stimmungen und Eigenschaften hergeleitet. Und allerdings ist weder die physische, noch geistige Organisation mit ihren Neigungen und Abneigungen ein Werk des Individuums. Wenn nun auch die moralische Kraft und die Vernunft an sich nicht Erzeugnisse des menschlichen Beliebens, sondern Verleihungen der Natur oder Gottes sind, so kann doch ihr Gebrauch, mithin die Willensbethätigung nicht lediglich der göttlichen Einwirkung zugeschrieben werden. Denn wenn das sittliche Thun wie eine Naturkraft wirkt, und in derselben Weise von Statten geht, wie die Funktion der physischen Organe, nur dass das Bewusstsein hinzutritt und das Zusehen hat, so kann damit Freiheit und Selbstbestimmung nicht zusammen bestehen. (Ueber die Verblendung durch die Götter unten.) Elektra in den Choephoren (137) bittet den Geist ihres Vaters, sie frömmer und gerechter zu machen, als ihre Mutter. Dies soll nicht soviel besagen, dass die Frömmigkeit durch äussere Einwirkung ohne Zuthun der Elektra hervorgebracht und ihr gleichsam eingegossen werde, sondern nur so viel, dass der Geist ihres Vaters in ihrem Geist gegenwärtig als eine erweckende Kraft auf ihre Frömmigkeit einwirke, mithin diese nicht erzeuge, sondern nur hervorrufe. Die Geschwister rufen den Schatten des Aga-

memnon an, damit er ihnen in ihrem Rächeramt beistehe (321. 448—455. 474. 494. fgd. v. 286). Die Geister der Verstorbenen wirken überhaupt hindernd oder fördernd in die menschlichen Angelegenheiten ein (Eum. 751 ff. Electra 1418 v. 482. 453. Trach. 1201. v. Klausen S. 61). Aehnliche Bitten, wie die der Elektra finden sich in unsern Schriftstellern, namentlich den Dichtern, ohne dass damit der Freiheit zu nahe getreten wird. Eine Verleugnung derselben kann auch nicht in dem Ausspruch Agamemnons gefunden werden (920): Eine gute bescheidene Gesinnung (*τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν*) sei das grösste Geschenk Gottes. Selbst Athene sagt: Jupiter habe ihr das *οὐ κακῶς φρονεῖν* gegeben (Eum. 835). Damit wird allerdings angedeutet, dass das Gemüth eine Gabe Gottes sei und dass gute und böse Gedanken von den Göttern angeregt werden. In den Persern (724) heisst es: *μέγας τὶς ἦλθε δαίμων ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς*. Dass aber eine solche Einwirkung die Verwendung der Willenskräfte, mithin die Handlungen nothwendig bestimme, ist damit nicht gesagt. Man käme dann, um mit Schleiermacher zu reden, auf eine schlechthinnige Abhängigkeit, welche den Menschen unter Ausschliessung der Freiheit zu einem blosen Instrument des göttlichen Willens macht. Tiresias (Ant. 1052) bezeichnet das *μὴ φρονεῖν* als eine *νόσος*, nachdem es

vorher Creon *πλείστη βλάβη* genannt hat. Vers 1348 wird das *φρονεῖν* als das vorzüglichste Glück gerühmt. (Ant. 683: *θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας*. Pers. 749 *νόσος φρενῶν* v. Ag. 502). Dass *νόσος*, welches Wort zunächst Krankheit bezeichnet, nicht nur von den Tragikern, insbesondere von Euripides, sondern auch von Plato, Xenophon und andern Schriftstellern von geistigen und moralischen Gebrechen gebraucht werde, und hin und wieder überhaupt Unheil bedeutet, dies ist ein Beweis, dass bei den Griechen Geist und Natur noch nicht in Gegensatz getreten waren. Wie das *μὴ φρονεῖν* als *νόσος*, so wird das Gegentheil als *ὑγίεια φρενῶν* bezeichnet, aus welcher ὁ *πάμφιλος* und *πολύευκτος ὄλβος* entspringen (Eum. 525). Ebenso drückt sich in dem *μίασμα* die Verwandtschaft des Physischen und Moralischen aus. Das *ἄγος* des Oedipus kann weder die Erde, noch der Regen, noch das Licht ertragen (O. R. 1427). In den Reinigungen, wodurch die Verbrechen entsühnt werden, symbolisirt sich gleichfalls die Vereinigung des Physischen und Sittlichen. (Ueber die *κάθαρσις* v. Nägelsbach a. a. O. S. 359 und die hier citirten Schriftsteller.) Wir werden übrigens weiter unten Stellen anführen, wo das *φρονεῖν* nicht auf die Götter zurückgeführt, sondern in die Subjectivität des Menchen verlegt wird.

Zweideutige Ausdrücke können um so weniger für eine Verläugnung der Freiheit gelten, als dieselbe an andern Stellen auf das Unzweideutigste anerkannt wird. Das Gold verkehrt die gute Gesinnung in eine schlechte und treibt zu allen Schandthaten an (Ant. 295). Diese Wirkung stammt weder von dem Schicksal, noch von den Göttern, noch soll sie als eine nothwendige dargestellt werden, sondern fällt der Selbstbestimmung zu. Es würde überflüssig sein, Stellen anzuführen, wo das gute oder schlechte Handeln lediglich auf Rechnung der Menschen gestellt wird. Ein gutes Gewissen ist eine treffliche Sache (Fr. Soph. S. 673 ed. Br.). Die menschliche Freiheit wird auch in dem Ausspruche anerkannt: *ταῦτ' ἐστὶν ἄλγιστ' ἂν παρὸν θέσθαι καλῶς αὐτός τις αὑτῷ τὴν βλάβην προσθῇ φέρων* (Fr. Soph. p. 672). Die Reue über eine Handlung ist ein so sprechender Beweis der Freiheit, dass dadurch die Theorie der absoluten Nothwendigkeit in jedem Augenblicke praktisch widerlegt wird. Denn es wäre unstreitig widersinnig, Reue zu empfinden, wenn man nicht hat anders handeln können. Das Schuldbewusstsein und die Reue wird um so tiefer, erschütternder und mit desto grösserer Energie sich in dem Gemüth kund geben, und in düstre Melancholie als Selbstqual und Verzweiflung ausschlagen, je lebendiger das Bewusstsein der Freiheit und das Gefühl

ist, dass man dieselbe durch eine Missethat herabgewürdigt und gleichsam entehrt habe. Da nun nach griechischer Welt- und Lebensanschauung die Subjectivität und Innerlichkeit, mithin die individuelle Freiheit noch nicht so, wie nach christlichen Begriffen zur Anerkennung und Geltung gekommen war, sondern Natur und Schicksal einen grössern Einfluss auf die menschliche Handlungsweise ausübten, so ist allerdings die Bemerkung (Lasaulx de mortis dominatu in veteres S. 5 u. 11) gegründet, dass die Reue bei den Griechen nur in seltenen Beispielen ihre Macht beurkunde und offenbare. Die Sünde ist nach christlichen Begriffen ein Abfall von Gott, eine Verläugnung oder Entstellung der dem Menschen mitgetheilten göttlichen Ebenbildlichkeit. Diese Gottwidrigkeit der Sünde, wenn sie in der Reue dem Gewissen fühlbar wird, steigert den Schmerz derselben, so dass sie auf das Gemüth eine tief einschneidende, zerknirschende Gewalt ausübt. Wenn nun auch die Reue bei den Griechen sich in dieser Eindringlichkeit nicht findet und nicht finden kann, so wird sie doch als ein Element des Gemüths von den Tragikern geltend gemacht. Reue als Bewusstsein der Verschuldung befällt den Neoptolemus wegen der Arglist, womit er den Philoctetes getäuscht hat (1124). Der Chor in Oedipus Tyrannus (893) sagt von dem Ungerechten, er ver-

möge nicht die Pfeile der Seele, die Gewissensbisse von dem Gemüth abzuhalten. Die Gewissensbisse bezeugen aber die Reue und sind schlagende Beweise der Freiheit, denn ohne diese sind die Gewissensbisse blose Täuschungen, leere Vorspiegelungen. Creon bricht nach dem Selbstmord des Sohnes und seiner Frau wegen seines widersinnigen Befehls in Reue und Selbstanklage aus, indem er zugleich seine Kopflosigkeit einer göttlichen Einwirkung zuschreibt. Im Philoctetes wird das göttliche Geschick, welches man tragen muss, von dem selbstverschuldeten Unheil unterschieden, welches kein Mitleiden verdient (1318). In dem Spruche der Minerva (Ajax 132): Die Götter lieben die Bescheidenen und hassen die Bösen, wird die Gesinnung als ein Erzeugniss des Willens anerkannt; denn sonst fiele der Grund des Hasses und der Liebe weg. Der Chor (in den Trach. 1264) ermahnt den Teucer und Agamemnon zum *σωφρονεῖν*, indem er ihnen nichts bessres wünschen könne. Perser (818) *ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα δεῖ φρονεῖν*. Wer als Mensch nicht *κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ*, der unterliegt durch die Götter einem schweren Unheil (Aj. 760). Dieses *φρονεῖν* wird auch in den Fragmenten des Sophokles (321 und 551) hervorgehoben. Das Princip der Zurechnung, mithin der Freiheit wird von den Erinyen geltend gemacht, welche in Beziehung auf

die Gesundheit der Seele die Aufforderung ergehen lassen, den Altar der Gerechtigkeit zu scheuen; denn wer aus schnöder Gewinnsucht mit sündigem Fuss tretend ihn entehre, den treffe Strafe; wer aber ohne Zwang recht thue, der sei glücklich und werde niemals zu Schanden (524). Die Frömmigkeit wird hin und wieder nicht als ein Ausfluss der göttlichen Einwirkung, sondern der menschlichen Willensbestimmung angeführt. Wer den Jupiter ehrt, also der Fromme, dem verleiht er die Weisheit (Ag. 173). Die Frömmigkeit wird hier als unverliehen vorausgesetzt, weil sie sonst nicht der Grund der verliehenen Weisheit sein könnte. An der angeführten Stelle feiert der Chor den Jupiter, *τὸν πάθει μάθος θέντα* (175)[1]). Er erzieht durch Leiden, indem die ängstigende Erinnerung an die begangene Schuld den Thäter auch im Schlafe quält: *καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθεν σωφρονεῖν.* Das Schuldbewusstsein wirkt hier unwillkürlich in der Weise einer Naturkraft und erzeugt die Weisheit (v. 248). In den Eumeniden: *ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει* (509). Antigone (1350): *μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες, γῆρα*

[1]) Diese Stelle wird dahin ausgelegt, dass das Leiden die Menschen erkennen lasse, wie das Verbrechen nicht ungestraft bleibe (v. Matthiae: misc. phil. v. p. c. Wunderlich animad. in Aesch. tr. p. 59).

τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν. In der Antigone sagt Tiresias (1023): Alle Menschen fehlen, wer aber nicht ohne Ueberlegung und nicht thöricht ist, verbessert seine Fehler. Die Besserung soll hier als ein Act der Freiheit und Selbstbestimmung bezeichnet werden, und schliesst jede deterministische Auslegung aus. Wer dich gemacht hat ohne dich, kann dich nicht erretten ohne dich, sagt Augustinus, welcher freilich nicht als Vertreter der Willensfreiheit angeführt werden kann.

Der Erfolg einer Handlung liegt nicht in des Menschen Hand, insofern dieselbe in die Aeusserlichkeit, in die Verkettung von Ursache und Wirkung eintritt und durch mannigfache Umstände bedingt ist. Das Gelingen fällt also der Macht der Objectivität zu. Von diesem Standpunkt ist es erklärlich, wie mit der böswilligen Beeiferung die göttliche Mitwirkung verknüpft wird, um den verderblichen Erfolg herbeizuführen: *ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτὸς, χὡ θεὸς ξυνάπτεται* (Pers. 741). Dadurch ist die Verschuldung und Zurechnung nicht ausgeschlossen, welche die Freiheit zur Voraussetzung hat. An mehreren Stellen wird angedeutet, wie das böse Gelüsten und der böse Vorsatz den Menschen mehr und mehr verstricke, und den Frevel erzeuge (s. z. B. Ag. 218 ff.), wie die Zuversicht nach gelungenem Frevel sich brüste, der Thäter aber der göttlichen Strafe

verfalle. Dies macht der Chor im Agamemnon (384 ff.) am Beispiel des Paris anschaulich. Die Verschuldung und das Erzeugniss derselben, das Verbrechen wird durch Ate bezeichnet, welche in Beziehung auf den Rechtszustand, womit wir es hier nur zu thun haben, von Aeschylus als Beschädigung charakterisirt wird: nach Innen und nach Aussen, sowohl subjectiv, als objectiv; nach Innen, indem sie den gesunden normalen Zustand des Gemüths stört und gleichsam beschädigt (φρενὸς ἄτη Supp. 850) und nicht nur zu unbesonnenen Thaten und Ausbrüchen des Affects, wie insbesondere bei Homer, sondern auch zu vorbedachten Verbrechen antreibt; nach Aussen, indem sie als Folge der Unbesonnenheit, beziehungsweise der Verschuldung und des Verbrechens das Verderben und damit die Strafe, das strafende Verderben bringt. Mit der θυμοπληθὴς δορίμαργος ἄτα (Th. 671) wird eine verbrecherische, heillose Kampflust bezeichnet, denn in dem Vorhergehenden ist von dem Kampf des Eteocles mit seinem Bruder die Rede, indem der Chor zugleich äussert, dass der Brudermord ein unvertilgbares μίασμα sein würde. Die μέλαινα ἄτη, die ihren Eltern gleicht, ist wohl der unheilvolle Frevel, nicht als Unheil schlechthin (Ag. 766). Agamemnon hat δολίαν ἄτην durch die Opferung der Iphigenie ins Haus gebracht (1516). Mit diesem

Ausdrucke wird auch der frevelhafte Betrug des Nessus bezeichnet (Tr. 850). Die ἄτη als Aehre, als Sprössling der ὕβρις (Pers. 820) bedeutet das Verbrechen, und wohl zugleich das dadurch herbeigeführte Verderben, mithin die Strafe, insbesondere auch Blutschuld: ποινὰς ἀντιφόνους ἄτας (Eum. 964). Δύςφορος ἄτα schwer zu tragendes, rächendes oder strafendes Unheil (Eum. 360 Ch. 372. — nach Nägelsbach bezeichnet ἄτη an dieser letztern Stelle eine strafende Unthat — 412. 464.). Ueber ἄτη Blümner S. 64. 131. Klausen S. 48. Lübker S. 52 besonders Nägelsbach de relig. p. 11 ff. und die hier und von Haupt: zur Theologie des Aeschylus S. 26 ff. citirten Stellen. Cassandra braucht in Beziehung auf die heuchlerische Vorstellung der Clytämnestra den Ausdruck: δίκην Ἄτης λαθραίου (Ag. 1221). Damit soll wohl eine heimtückische Rachegöttin, eine Furie bezeichnet werden, so dass die Ate insofern mit der Erinys zusammenfällt, als die letztere nicht blos das Amt einer strafenden Gottheit verwaltet, sondern in derselben auch eine blutgierige Feindseligkeit personifizirt wird: Ἐν σκότῳ λαθοῦσα ἐρινύς Soph. fr. S. 652 (darüber unten das Nähere). Bei Sophokles tritt die Ate nicht so bedeutend hervor, namentlich nicht in der Funktion einer strafenden Macht. Sie bezeichnet bei Sophokles vorzugsweise das verschuldete Unheil, jedoch

nicht ausschliesslich; denn die Leiden und die Krankheit des Herkules werden unter der Ate befasst (Tr. 1002. 1082. 1264) und an eine Verschuldung im eigentlichen Sinn kann hierbei nicht wohl gedacht werden. Ich komme darauf weiter unten zurück. (M. s. andere Stellen bei Peters th. Soph. S. 24). Daher man mit Lübker (S. 54) nicht sagen kann, die einfache Bezeichnung des Unglücks sei stets mit dem Nebenbegriffe der Verschuldung verknüpft (v. Hagemann l. c. S. 37).

Die Gemüthsstimmung zu Freveln kann in äussern Verhältnissen und Anregungen, in der Lage des Menschen, in Verlockung und Verführung oder in einer innern Anregung, in Leidenschaften und Begierden, überhaupt in einer dem Bösen zugewandten Seelenverfassung gegründet sein, obgleich auch der äussere Anreiz in das Gemüth aufgenommen sein muss und demnach eine Verinnerlichung erforderlich ist, wenn der Wille sich bethätigen soll [1]).

---

[1]) Dass der natürliche Wille, der selbstsüchtige im Allgemeinen mächtiger sei, als der sittliche, dass überhaupt kein Mensch sittlich vollkommen sei, diese Wahrnehmung spricht sich in mehreren von Nägelsbach (S. 321) angeführten Stellen aus. Dass aber nicht blos einzelne Schriftsteller, sondern die Griechen schlechthin ein radicales Böse angenommen, ist damit nicht bewiesen. Soviel ist gewiss, dass sie zwischen edel und unedel gearteten Naturen unterscheiden. Darauf näher

Die ἄτη als perturbatio mentis wird nun hin und wieder in die Gemüthsbeschaffenheit des Thäters verlegt, so dass diese die einzige Quelle der Unthaten ist. Die Ate in dieser Gestalt, in ihrer Abstammung aus den innern Zuständen unterscheidet sich von der Bethörung durch die Götter, welche von Aussen kommt, und in das Innere eindringt, so dass man wohl die Ate nicht schlechthin, in allen Gestalten, mit der gedachten Bethörung nach dem Vorgange von Nitzsch (Sagenpoesie 528. 532) identificiren kann. Das Merkmal einer jeden Bethörung ist, dass sie das sittliche Bewusstsein in Verwirrung bringt und die Unterscheidungskraft zwischen gut und schlecht, zwischen thöricht und weise lähmt und in Ermangelung der Reflexion den Willen zu unbesonnenen oder auch schlechten Handlungen bestimmt. Wie die Sittlichkeit das Licht der Seele ist, so der Frevel die Verdunkelung derselben, wodurch jenes gewissermassen ausgelöscht wird (Eum. v. 365).

Die Verschuldung wird wesentlich modifizirt, je

---

einzugehen, ist hier nicht der Ort, da es für die vorliegende Untersuchung von keiner Bedeutung ist; denn dass die böse Anlage die Freiheit nicht aufhebe und nicht nothwendig den Willen zur Verleugnung der Sittlichkeit bestimme, kann nicht in Abrede gestellt werden und wird auch von Nägelsbach nicht geleugnet. —

nachdem die Handlung vorsätzlich oder unvorsätzlich begangen wird. In den Tr. (727) sagt der Chor zu der Dejanira, der Zorn sei gegen denjenigen milder (ὀργὴ πέπειρα), welcher unvorsätzlich fehle. In den Fragmenten des Sophokles (660) findet sich der Spruch, wer ἄκων fehle, sei kein böser Mensch. Damit ist wohl nicht eine Unfreiwilligkeit, welche dem Thäter gar nicht zugerechnet werden kann und daher unter den Begriff des Zufalls gestellt werden muss, sondern eine unbesonnene und leichtsinnige Handlungsweise gemeint, welche zwar nicht auf Hervorbringung eines verletzenden Erfolgs gerichtet ist, aber insofern auf einem Willensfehler beruht, mithin Verschuldung in sich schliesst, als das Erkenntnissvermögen nicht gehörig gebraucht wird. Das ἁμαρτὼν an d. a. St. deutet auf Verschuldung hin. Die unfreiwilligen Thaten des Oedipus, wie sie Antigone nennt (s. unten), sollen wohl mehr den Mangel der Verschuldung als Unbesonnenheit bezeichnen, obschon Oedipus bei einer sorgsamen Beachtung des Orakels sich hüten musste, irgend wen zu tödten. Die Dejanira schickt dem Herkules das tödtliche Gewand als ein Mittel zur Erhaltung der Liebe, und es wird ihre That als eine unfreiwillige bezeichnet. Da sie aber, wie sie selbst sagt, den unglücklichen Erfolg voraussehen konnte, so beschliesst sie, noch ehe sie die tod-

bringende Wirkung ihres Geschenks erfährt, sich für den Fall das Leben zu nehmen, wenn Herkules durch das übersendete Gewand beschädigt werde und den Tod erleide. Denn es gezieme sich nicht einer Frau von edler Abkunft, in einem schlechten Leumund zu leben (721). Der Scholiast versteht dies von dem Verdacht, dass Dejanira wissentlich den Herkules umgebracht habe. Allein auch Oedipus, obgleich kein vorsätzlicher Vatermörder hält sich gleichsam für gebrandmarkt, indem, worauf ich weiter unten kommen werde, die Handlungen als Verletzungen der sittlichen Naturordnung nicht sowohl nach den subjectiven, als objectiven Momenten geschätzt wurden. Dies leidet dann auch wohl auf die in Rede stehende Stelle aus den Trachinierinnen eine Anwendung. Der Unterschied zwischen vorsätzlich und unvorsätzlich setzt die Freiheit voraus; denn wird die ganze Handlungsweise von einer höhern Nothwendigkeit beherrscht, sei sie eine fatalistische oder göttliche, so ist jener Unterschied nur ein scheinbarer, indem das Beabsichtigte und Unbeabsichtigte, der gute und der böse Vorsatz einer und derselben Vorherbestimmung unterliegen. Bei einer solchen Weltanschauung, wonach alle Handlungen, Ereignisse und Charaktere schlechthin Produkte der Nothwendigkeit sind, würde das Drama seinen eigentlichen Charakter verlieren und alle tragische

Würde einbüssen. Die Griechen hatten ein zu gesundes Lebensgefühl, als dass sie den wesentlichen Bestandtheil des menschlichen Geistes, die Freiheit hätten verleugnen sollen, ob wir gleich die Zweideutigkeit mancher Aeusserungen nicht in Abrede stellen wollen, und hin und wieder eine solche entschiedene Anerkennung der Freiheit vermissen, welche in den Worten Schillers liegt: in Deiner Brust sind Deines Schicksals Sterne.

Manche Aussprüche, welche die menschlichen Handlungen als blose Erzeugnisse des Schicksals oder der göttlichen Einwirkung bezeichnen, sind, wie bereits bemerkt worden, aus dem Charakter der Gemüthsstimmung und den Zuständen der Sprechenden, sodann aber auch aus dem Wesen der poetischen Diction zu erklären, welche eine gewisse Emphase verlangt und ihre Kraft und Eindringlichkeit verlieren würde, wenn sie, wie die wissenschaftliche Prosa mit Vorbehalten und Einschränkungen sich ausdrücken wollte. Wenn es z. B. bei den Tragikern heisst, die Zeit bringe Alles ans Licht, so ist dies ebensowenig eine absolute Wahrheit, als dem Spruche des Aeschylus (bei Stob. p. 199 ed. H.) *τύχα μερόπων ἀρχὰ καὶ τέρμα* eine unbedingte, ausnahmlose Geltung beigelegt werden kann. Aehnliche Sprüche lassen sich in unsern Dichtern, namentlich in Schil-

ler und Goethe nachweisen, von denen das eben Gesagte gilt.

2. Ueber das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit.

Nachdem der Moment der Freiheit, die Voraussetzung der Gerechtigkeit, nach griechischer Ansicht entwickelt worden, gehe ich nun auf das Wesen des Rechts und der Gerechtigkeit über. Dieselben sind göttlichen Ursprungs, mithin nicht Erzeugnisse der menschlichen Willkür, aber auch nicht der göttlichen; denn sie bilden einen ideellen Bestandtheil der Weltordnung, deren Gesetzlichkeit nicht das Werk irgend einer beliebigen Veranstaltung, sondern in ihr selbst gegründet ist. Die überirdischen Mächte, ebenso Erzeugnisse der Weltordnung als deren beseelte Organe und berufene Vollstrecker, wirken für die Vollziehung der Gerechtigtigkeit, so dass diese Bethätigung zu den wesentlichen Eigenschaften der Götter gehört (Nägelsbach a. a. O. S. 30 ff.). Die Gesetze der Gerechtigkeit kommen nicht von Aussen an den Menschen, und sind unabhängig von einer besondern Verkündigung. Sie sind vielmehr immanente Bestimmungen, welche in dem Wesen des menschlichen Gemüths gegründet den Charakter der Allgemeinheit und ideellen Nothwendigkeit an sich tra-

gen (v. Plutarch: ad princip. inerud. p. 120 ed. Reiske). Demnach ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit eine Aufgabe des menschlichen Willens, dessen sittliche Bethätigung mit der wahren Erkenntniss zusammenfällt. Denn wer sich wahrhaft erkennt, der erkennt auch in seinem Innern die Macht der Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Der Gerechte ist daher auch der Weise, und der Ungerechte der Unweise; wie im Homer. Die Thorheit ist die Schwester der Schlechtigkeit (Sophokles fragm. 622 ed. Br.). Mehrfach wird auf die Verbindung des sittlichen Verhaltens mit der Besonnenheit und dem wahren Verständniss hingedeutet (s. die Stellen bei Fittbogen de Soph. sent. eth. p. 12; v. Peters: theol. Soph. p. 17). Von absoluter Geltung für den göttlichen und menschlichen Willen sind die erhabenen, vom Chor im Oedipus Tyrannus (865) gefeierten Gesetze für Gedanken und Werke, welche in dem himmlischen Aether geboren sind, deren Vater kein Sterblicher, sondern der Olymp ist; kein Vergessen wird sie auslöschen; der grosse Gott in ihnen altert nicht. Die Antigone (452) setzt die *ἄγραπτα κ' ἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα*, deren Alter man nicht kennt, den menschlichen entgegen (v. Nägelsbach l. c. S. 26). Die Anerkennung und Befolgung jener Gesetze beruht nicht auf einem Zwangsbefehl, ist nicht eine äussere Nöthigung, sondern eine innere, indem

der Mensch in ihnen sein ideales Selbstbewusstsein ausgedrückt findet. Dieses ist in der göttlichen Macht gegründet, welche sich in jenen Gesetzen offenbart. Wer daher dieselben verleugnet und verletzt, handelt ebenso gegen sein wahres Wesen, als er die göttliche Macht verleugnet. Er ist gleichsam ein Rebell gegen diese und daher nicht bloss ein politischer Verbrecher, sondern auch ein gottloser (v. Lübker: S. 49). Der Gottesfürchtige dagegen ist furchtbar gewaltig (*δεινὸς* S. a. Th. 581) und die Schwelle desjenigen, aus dessen Händen die Götter das Opfer annehmen (des Unschuldigen) betritt die Furie nicht (s. a. th. 685). Aj. 1125: *σὺν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστι φρονεῖν.* Das *εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεούς* ist daher die erste Obliegenheit, und Alles Andre steht erst in zweiter Linie (Phil. 1441). Die *εὐσέβεια* als unvergänglich stirbt mit dem Menschen nicht. (S. d. Note von Hermann p. 257 und die retractatio v. J. 1841 S. 20, wo die *εὐσέβεια* durch laus oder honos pietatis erklärt, und *συνθνήσκειν — οὐκ ἐπίσταται* statt *ἀπόλλυται* gelesen wird. Schneidewin hält die Verse 1442—1445 für ein späteres Einschiebsel). Von diesem religiösen Standpunkt wird von den Tragikern das sittliche Verhalten aufgefasst und dargestellt. Durch die Verehrung des Jupiter wird die Heilighaltung der höchsten Gesetze vermittelt (El. 1096). Ueber die Ver-

bindung der Frömmigkeit mit der *σωφροσύνη* s. Nägelsbach S. 231. Die Götter lieben die *σώφρονας* und hassen die *κακοὺς* (Aj. 133) und helfen ihnen nicht (Ch. 947). Das Geschlecht der Atriden ist Gott wegen seiner Unthaten verhasst (Ag. 1082). Der *εὔφρων* wird von den Göttern begünstigt (Per. 771) und die *κακόφρονας* ereilen die *ποδώκεις θεῶν βλάβαι*. Ein gerechter Gott erhebt denjenigen, der unverdient viele Leiden ausgestanden hat (Oed. Col. 1565). Auf den milden Herrscher sieht Gott mit Wohlgefallen (Ag. 945 und Lübker S. 12 ff.). Wie die *εὐσέβεια*, welche sich namentlich auch in dem Wohlwollen gegen die Schutzflehenden, *ὁμαίμους Ζηνὸς ἵκτορας*, äussert, den Göttern wohlgefällig ist (Sup. 652), so fällt die *δυσσέβεια* der göttlichen Strafe anheim (El. 1383). Eine Gottlosigkeit schlechthin ist die Bekriegung des Vaterlands, indem darin zugleich ein Angriff auf die vaterläudischen Gottheiten enthalten ist (Th. 13. 569. 995.). In den Sieben gegen Theben wird (v. 16) die *γῆ μήτηρ* als die *φιλτάτη τροφὸς* gefeiert: *ἡ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ, ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὅτλον, ἐθρέψατ' οἰκιστῆρας ἀσπιδηφόρους*. Die Götter verleihen demjenigen Macht, welcher die Mitte hält d. h. den geraden Weg geht, also weder links, noch rechts abirrt, mithin auf der Bahn des Gesetzes und der Gerechtigkeit wandelt (Eum. 519: *παντὶ μέσῳ τὸ κράτος*

θεὸς ὤπασεν). Die Götter vergelten überhaupt die bösen Thaten (*ἔργ' ἀμύνουσι κακά* Philoc. 602. v. über *ἀμυν.* die Note von Hermann). Diese Thaten, die Vergehungen sind eine Störung der ideellen Weltordnung und verlangen zu deren Erhaltung eine Reaction. Da nun aber die Götter Alles wissen, und die Zukunft voraussehn (s. d. Stellen bei Peters S. 4), da nichts gegen ihren Willen geschieht, sondern mit ihrer Zulassung, so muss dieselbe auch bei den Missethaten angenommen werden, ohne dass die Zurechnung und die Strafbarkeit ausgeschlossen sind. Nach Massgabe dessen vielmehr, wie der Mensch das Recht überschreitet, ereilt ihn das Unheil. Fr. 363 bei Hermann: *τό τοι κακὸν ποδῶκες ἔρχεται βροτοῖς κατ'* (Heeren im Stobäus S. 119 liest nach dem Vorgange von Grotius: *κεῖτ'*, was aber unstreitig nicht gebilligt werden kann) *ἀμπλάκημα τῷ περῶντι τὴν θέμιν* (v. Fr. 364.) Nur ein Gottloser meint, heisst es im Agamemnon (380 — 395), dass die Götter die Uebelthaten der Menschen unbeachtet lassen. Reichthümer wenden nicht von demjenigen das Verderben ab, welcher die Gerechtigkeit hintansetzt. Seine Gebete erhören die Götter nicht, sondern bereiten ihm den Untergang. Die Götter beachten den Frommen und den Gottlosen, sagt Oedipus und der Frevler entgeht der Strafe nicht (Oed. Col. 280 cf. 1536). Die Stellen, wo Ge-

danken der Art ausgesprochen werden, finden sich so häufig in den Tragikern, dass wir andere Citate für überflüssig halten. Da die Gerechtigkeit das Gesetz der Weltordnung ist und dieses von den Göttern überwacht wird, so kann das Unrecht und der Frevel keinen Bestand haben und man kann daher mit Hegel sagen, dass nur das Gute wahrhaft wirklich sei, das Böse aber das Nichtige. Der Gegensatz des Sittlichen und Rechten wird durch *μάταιον* bezeichnet, und die Clytämnestra nennt dem Orestes gegenüber die Vergehungen des Agamemnon *πατρὸς μάτας* (908). M. s. andere Stellen bei Nägelsbach de relig. (S. 10), welcher sich über die Bedeutung des *μάταιον* dahin äussert, quod sive vanum sive temerarium interpretabere, perinde nascitur significatio ejus, quod eum, qui petitur effectum non habet, quod consilio et ratione caret. Haupt (Schulprogramm: zur Theologie des Aeschylus S. 16) erklärt das *μάταιον* als das Nichtige in der obigen Bedeutung. Wenn nun das Böse einerseits das Nichtige ist, so haben doch seine Unthaten andererseits eine sehr positive Wirkung und man kann es nicht als eine blosse Abwesenheit des Guten, sondern man muss es als eine Verkehrung desselben bezeichnen. Es fragt sich daher, ob nicht *μάταιον* an vielen Stellen das Nichtswürdige bedeute (über *μάταιον* bei Sophokles s.

m. die Noten in der Erfurter Ausgabe zu Tr. v. 566 und 890.) Der göttlichen Bestrafung fallen nun nicht nur Verbrechen nach unsern Begriffen, sondern auch unsittliche Handlungen zu, jedoch nicht solche, welche in den Verhältnissen des täglichen Verkehrs sich äussern. Speziell werden dem Bereich der göttlichen Gerechtigtigkeit überwiesen: die *ὕβρις* die hochmüthige Hoffart, die Eigenwilligkeit der Subjectivität, die masslose Ueberschätzung der Selbstherrlichkeit (*παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων*), welche, um mich so auszudrücken, das Geschick nicht aus göttlichen, sondern nur aus eigenen Mitteln bestreiten will, und sich so der menschlichen Unzulänglichkeit überhebt. Tr. 280: *ὕβριν γὰρ οὐ στέργουσιν οὐδὲ δαίμονες.* O. T. 872: *ὕβρις φυτεύει τύραννον.* Die Tyrannis ist selbst eine Art *ὕβρις.* Wer übermüthig in Werken oder Worten, sagt der Chor (883) das Recht nicht scheut, und die Sitze der Götter nicht ehrt, den erfasse ein verderbliches Geschick, *δυσπότμου χάριν χλιδᾶς* (nach der Erklärung des Scholiasten: *ἕνεκα τῆς ἀνοσίου τρυφῆς καὶ ὑπερηφανίας*), wenn er ohne Recht nach Gewinn trachtet, sich vom Gottlosen nicht fern hält und unantastbares begehrt (sich aneignen will). Jupiter ist *κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν φρονημάτων* (Pers. 825). In den Eumeniden (522) wird die *ὕβρις τέκος δυσσεβείας* genannt. Ein *δυσσεβὲς ἔργον*

erzeugt andere ihm ähnliche, und die ältere ὕβρις unter den schlechten Menschen eine neue (Ag. 752 ff.). In den Persern wird der Untergang des Xerxes auf die ὕβρις zurückgeführt (748. 806. 817 v. Nitzsch S. 564 ff. a. a. O.). Auch der Wahnsinn des Ajax ist eine Strafe seines gottverachtenden Hochmuths. Die Minerva mahnt daher den Ulysses (Aj. 128), dass er keine hochmüthige Rede gegen die Götter führe, und nicht wegen seiner Stärke oder seines Reichthums übermüthig werde (v. Nägelsbach S. 237. Ueber Ajax v. Lübker S. 12). Agamemnon will sich daher keiner Hoffart schuldig machen, nicht wie ein Gott geehrt sein (919) und fürchtet durch ein übermüthiges Benehmen den Zorn der Götter zu erregen (940. M. s. die reichliche Stellenlese bei Peters S. 17 u. 18). Die ὕβρις als eigentliche Injurie ist auch eine Ueberhebung, hat aber hier einen andern Charakter, was hin und wieder übersehen wird. Inhospitalität wird mit der Gottlosigkeit zusammengestellt (Th. 591) und unter diesen Begriff fällt der Frevel gegen die Eltern, Gewaltthätigkeit und Blutschuld. Auch im Plato (de rep. 10 S. 325) wird die Frömmigkeit gegen die Götter mit der gegen die Eltern zusammengestellt. Die Verehrung der Eltern wird in den Schutzflehenden als das dritte Gebot der Gerechtigkeit aufgeführt (708 v. Eurip. supp. 506 und fr. Eurip. S. 424 ed. Beck.).

Zweifelhaft ist es, ob dies schlechthin oder in Beziehung auf das Vorhergehende gesagt ist. Hier ist zunächst von der Verehrung der Götter und vorher davon die Rede, dass das Volk die Staatsbeamten (*ἐντίμους τιμάς*) in Ehren halte, und eine weise Regierung keinen ungerechten Krieg anfange. Nach den Eumeniden (262) erleidet die gebührliche Strafe *ἢ θεὸν, ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν, ἢ τοκῆας φίλους* (v. 532. Ueber das Gastrecht v. Nägelsbach S. 252). Die Verehrung der Eltern und namentlich die Pflicht, ihren Tod zu rächen wird in mehreren Stellen der Elektra hervorgehoben. Ihre kindliche Liebe und Frömmigkeit feiert der Chor (1075 ff.), indem er zugleich diese als das trefflichste Gebot bezeichnet (üb. die Lesart *ἄριστα* und den Sinn des Schlussverses s. m. die Note von Hermann.) Ueber die Blutschuld unten das Nähere, indem wir uns hier auf die Bemerkung beschränken, dass Herkules wegen der hinterlistigen Ermordung des Iphitus, dessen Vater ihn beleidigt hatte, in Strafe genommen wird. Wenn er in offenem Angriff getödtet worden, so würde ihm Jupiter verziehen haben (Tr. 270 ff.). Dass Iphitus selbst den Herkules beschimpft habe, ist in dem Vorhergehenden nicht gesagt und nur in dem Folgenden werden die *ὑπερχλιδῶντες ἐκ γλώσσης κακῆς* erwähnt, was der Scholiast auf die Söhne des Eurytus bezieht. Die Kinder

seines Feindes und überhaupt dessen Geschlecht feindselig zu behandeln, ist nach griechischen Begriffen kein Frevel (Ant. 641. O. C. 228 und a. a. St. Nägelsbach S. 247—250.) Ausserdem fällt Ehebruch in den Bereich der göttlichen Bestrafung (Electra 112. Ag. 1185.) Die eheliche Gemeinschaft, heiliger als der Eid, wird von der Gerechtigkeit überwacht (E. 210). Eine heilige Pflicht war auch die Bestattung der Todten, indem man glaubte, dass die Seele nicht eher, als nach Vollziehung derselben in den Hades eingehen könne (Homer Il. 23. 70. v. Welker Tr. S. 254. Schöll: Beiträge S. 521.) Die Antigone dreht sich bekanntlich um diese Bestattungspflicht, welche von den ungeschriebenen ewigen Gesetzen hergeleitet wird, deren Entstehung man nicht kennt. Die attischen Feldherrn wurden criminell belangt, weil sie die Schiffbrüchigen unbestattet gelassen hatten. Im Agamemnon (345) heisst es: wenn die Griechen aus Gewinnsucht nach Ungebührlichem getrachtet (ἃ μὴ χρή), so würde ihre Rückkehr nicht glücklich von Statten gehen. Diese Andeutung will soviel besagen, dass unter der gedachten Voraussetzung der Zorn der Götter die Griechen treffen werde. Vorher (336) ist die Frage oder der Zweifel geäussert worden, ob die Griechen die Götter und die Tempel zu Troja ehren werden. Nach der Erzählung des Herolds sind die Altäre

und Sitze der Götter zerstört worden (524). Das: ἃ μὴ χρή lässt sich demnach von einer Plünderung der Heiligthümer verstehen und fällt mithin unter den Begriff der Gottlosigkeit (v. Phil. 1441).

Eine weitere Frage ist die, welche Gottheiten der Gerechtigkeit vorstehen. Dieselben sind ausser Jupiter vornämlich die Erinyen und die δίκη, neben welcher hin und wieder die Themis und die Nemesis genannt werden (v. über Themis Klausen p. 34 ff.). Bisweilen wird auch Gott schlechthin genannt, θεὸς oder δαίμων, welches Wort hin und wieder mit θεός synonym, jedoch auch in anderer Bedeutung gebraucht wird und zuweilen eine feindselige Macht bezeichnet (v. Blümner S. 132 und Lübker S. 14.). In Beziehung auf die Gottheiten, welche die Gerechtigkeit verwalten, macht Hermann zur Elektra (S. 25) die treffende Bemerkung: quae numina proinde non mirum est, saepe confundi atque inter se permisceri (v. Bouterweck: de justitia fabulosa comment. soc. reg. Gotting. recent. T. II S. 5.). Daraus, dass die Themis in der Elektra οὐρανία genannt wird, möchten wir mit Lübker (S. 51) nicht schliessen, dass sie lediglich als Vertreterin des ewigen Rechts gilt; denn die δίκη als Beisitzerin des Jupiter ist ebenfalls οὐρανία, obgleich nicht zu verkennen ist, dass die δίκη auch das menschliche Recht in sich fasse.

Die *δίκη* bezeichnet den Begriff der Gerechtigkeit überhaupt und ist daher nicht auf das blose Rächeramt beschränkt, wie die Erinyen, von denen und den Moiren ich unten handeln werde. Sie herrscht ebenso im Olymp, wie in der Unterwelt. Wie das Besondere in dem Allgemeinen befasst ist, so sind es gewissermassen die Erinyen in der *δίκη*. Die Macht der letztern begreift auch die Wirksamkeit der erstern in sich. Daher sich in den Eumeniden des Aeschylus die Furien auf die *δίκη* berufen (501. 506. 515. 527. 772.) In den Trachinierinnen wird (808) die *Δίκη* neben der *'Ερινύς*, in der Antigone *Ζεύς* und *Δίκη* (v. 450), im Ajax nach dem Zeus, *μνήμων τ' 'Ερινύς καὶ θελεσφόρος δίκη* genannt (1390). Die Gerechtigkeit (d. h. wohl ihr Segen) glänzt auch in der räucherigen Hütte und ehrt einen redlichen Lebenswandel, verlässt aber mit abgewandtem Gesicht goldgestickte Sitze, durch den Schmutz des Unrechtes besudelt (Ag. 768.). An mehreren Stellen (z. B. Aj. 460. Ch. 59 ff. 372) wird darauf hingedeutet, dass im Verlaufe der Zeit, früh oder spät und oft unvorhergesehen den Ungerechten die Strafe trifft, auch wenn er viele Jahre glücklich gewesen. Die Erinys ist *μνήμων ὑστερόποινος κρυπτομένα λόχοις* (v. d. Fragment bei Stobäus p. 120 ed. Heeren. und mehrere Stellen bei Klausen S. 131). Die Gerechtigkeit ist nach

einigen Stellen die Tochter des Jupiter (Th. 647. Ch. 939.) In den Schutzflehenden wird die Themis ἱκεσία, als Tochter des Jupiter κλάριος gefeiert (361). In der Elektra (1063) ruft der Chor den Blitz des Jupiter und die οὐρανία Θέμις an. In dem Oedipus Colon. (1382) wird die δίκη als Beisitzerin des Jupiter, in der Antigone (451) als ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν aufgeführt (v. Müller in der Alterthumszeitung Jahrg. 46 S. 340.) Nach Plutarch ist die δίκη nicht Beisitzerin des Jupiter, sondern dieser ist die Gerechtigkeit und das älteste und vollkommenste Gesetz (ad princ. p. 123 ed. Reiske. v. Hermann: Lehrbuch der gr. Staatsalt. 118 N. 8.). In den Choephoren (342) ruft die Elektra die Stärke, die δίκη und den mächtigsten von allen, den Jupiter an. Will man auch mit Nägelsbach (346) die δίκη als eine allegorische Personification der Gerechtigkeit, für ein Erzeugniss des dichterischen Geistes halten, so ist doch damit der Gedanke ausgesprochen, dass das Recht nicht eine blose Abstraktion, sondern eine weltbeherrschende Macht sei, welche sich durch Gewaltmittel geltend macht (Ch. 635) und in dieser Beziehung mit dem Mars verbunden wird (Klausen 127.) In den Vögeln des Aristophanes findet sich der Spruch, dass die δίκη durch den Blitz des Jupiter (Διὸς μακέλλη) ein Geschlecht verderbe. Diese Verse sind aus einem Tragiker, und

zwar, wie viele annehmen, aus der Niobe des Aeschylus. Danach ist der Blitz des Jupiter gleichsam das Vollziehungsorgan der Gerechtigkeit (Klausen S. 65.). Vom Jupiter haben die Regenten ihre Gewalt (Pers. 761), so dass derjenige, welcher gegen den Staat handelt, mittelbar auch gegen Jupiter sich vergeht, und der Missbrauch der Herrschergewalt den Thäter der göttlichen Regierung verantwortlich macht. An vielen Stellen wird dem Jupiter ausschliesslich die Gerechtigkeit überwiesen. Besonders wird er in seiner Macht und Herrlichkeit in den Schutzflehenden und namentlich der *Ζεὺς ξένιος* von dem Chor der Danaiden (627) gefeiert, nachdem Danaus vorher erzählt hat, dass der König der Argiver der Volksversammlung den Zorn *ἱκεσίου Διὸς* zu Gemüth geführt habe, wenn den Bitten der Danaiden nicht gewillfahrt werde. V. 386: *μένει τοι Ζηνὸς ἱκτίου κότος δυσπαράθελκτος παθόντος οἴκτοις* (v. Blümner S. 101 ff. Klausen S. 65—86. Ueber die *ἱκέται* als Schützlinge der Götter v. Nägelsbach: nachhom. Theologie S. 68 und 253.) Jupiter straft die verderbten Sterblichen, die Gewaltthat bleibt nicht ungeahndet, denn eine erhabene thronende Gesinnung (*ἥμενον ἄνω φρόνημα*) verfolgt dieselben von heiligen Sitzen (*ἑδράνων ἀφ' ἁγνῶν* supp. 95—102. 405). Jupiter sendet *ὑστερόποινον ἄτην* und *'Ερινύν*. Er ist Wächter der

Sterblichen (*πολυπόνων βροτῶν* supp. 382 ff. 646; Ch. 372) und Rächer der Unbilden und fordert Rechenschaft (*εὐθύνη Διὸς εὖ παναληθής* supp. 85; *Ζεὺς εὐθύνος βαρύς.* Pers. 826 v. supp. 136 und Nägelsbach: nachh. Th. S. 90.) Der Chor in der Elektra feiert den grossen *Ζεὺς* im Himmel, *ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.* In den Sept. 111 wird er *παντελὴς* genannt. Nachdem die Ermordung des Agamemnon auf den Rachegeist in dem Hause des Pelops ist zurückgeführt worden, sagt der Chor (1478), alles dieses sei durch den Jupiter bewirkt worden: *τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται, τί τῶνδ' οὐ θεοκραντόν ἐστιν.* Ebenso enden die Trachinierinnen mit dem Spruch: *καὶ οὐδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς.* Er ist bei Sophokles *παγκρατής, ὁ πάντα κραίνων, βασιλεὺς πάντ' ἀνάσσων, ἰὼ πάνταρχε θεῶν* (s. Peters p. 42 Hagemann S. 74.) Danach scheint es allerdings, dass alle Weltkräfte und göttlichen Mächte ihm untergeordnet sind und nichts gegen seinen Willen vermögen. Damit ist aber nicht gesagt, dass dieselben immer auf sein Geheiss handeln. Genaue Bestimmungen über das Verhältniss Jupiters zu den sonstigen Weltmächten darf man in den Tragikern nicht suchen. Jupiter herrscht in der Lichtwelt, nicht in der Unterwelt. Die Bestrafung in dieser fällt nicht in sein Bereich. Den Frevler gegen Gott, den Gastfreund und die Eltern

erwartet auch in der Unterwelt das Gericht, *μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὐθύνος βροτῶν* (Eum. 265). An einer andern Stelle heisst es in Beziehung auf diejenigen, welche Jungfrauen wider ihren und der Eltern Willen gewaltsam wegführen, in dem Hades spricht ein anderer *Ζεὺς* das letzte Urtheil (supp. 231). In den Schutzflehenden ruft der Chor den Pluto als *Ζῆνα τῶν κεκμηκότων* an (155). Nach Klausen ist Pluto so genannt worden, weil er mit dem Neptun die Weltherrschaft getheilt hat und daher in der Unterwelt dieselbe Gewalt hat, wie Jupiter in der Oberwelt. Daher bei Pausanias (II, 24, 5) *Ζεὺς πόντιος* (v. Hermann de sacris Colon. Note 47). Diese Erklärung ist wohl zutreffender, als die von Müller zu den Eumeniden (S. 140), dass Jupiter in manchen mehr verdunkelten und mystischen Culten als ein unterirdischer Gott erscheine. Das *κτύπησε μὲν Ζεὺς χθόνιος* im Oed. Col. 1606 ist verschieden erklärt worden (v. Lübker S. 30), muss aber wohl von dem Jupiter inferus verstanden werden (Hermann a. a. O. v. Nägelsbach: a. a. O. S. 125). Ueber das Verhältniss des Jupiter zu den Furien unten.

Der rächende Gott verfolgt auch denjenigen in den Hades, welcher die zu den Altären der Götter Geflüchteten ihren Verfolgern ausliefert (supp. 415 ff.). Plutarch und Clemens von Alexandrien führen einen Vers

aus Sophokles an, wonach der Hades weder Billigkeit, noch Gunst kennt, sondern einzig und allein Gerechtigkeit (Fr. 699. bei Nauck). Dies ist unstreitig im Gegensatz gegen die Olympischen Götter gesagt, welche in ihrer Vermenschlichung gewissen Geschlechtern ihre Neigung und Abneigung zuwenden (über den Orcus v. Klausen S. 58. Peters p. 47. Lübker S. 29).

Dass Jupiter hin und wieder mit der Gerechtigkeit identifizirt, an andern Stellen aber dieselbe der δίκη und beziehungsweise den Erinyen zugewiesen wird, diese Verschiedenheit kann um so weniger auffallen oder Anstoss geben, da gewisse Eigenschaften bald in eine Gottheit verlegt, bald in besondern Personificationen aufgeführt werden. Es würde widersprechend sein, wenn Jupiter als Regent der göttlichen und menschlichen Angelegenheiten, als Vorstand der Weltordnung gälte und der ideelle Faktor derselben, die Gerechtigtigkeit nicht in das Gebiet seiner Herrschaft fiele. Von diesem Standpunkt ist es erklärlich, wenn hin und wieder Gott oder der göttliche Wille schlechthin genannt sind ohne Bezeichnung einer besonderen Gottheit. Hier fliessen die verschiedenen göttlichen Energieen in eine überweltliche Macht zusammen und dies gilt auch gewissermassen von Jupiter, ob dies schon der hellenischen Volksreligion insofern nicht zu entsprechen scheint,

als dieselbe die überweltlichen Potenzen zu individualisiren und in bestimmten Gestalten auszuprägen pflegt. Da die griechische Religion kein Dogma kannte, und den Göttern nach einer gewissen, wenn auch beschränkten Willkür Attribute beigelegt wurden, die Tragiker dabei mit dichterischer Freiheit verfuhren, so lässt sich darüber keine Regel aufstellen, warum bald Jupiter allein, bald mit der Dike, bald blos die letztere oder eine andere ihr verwandte Gottheit, und wo es die Bestrafung, namentlich der Blutschuld gilt, bald die Dike, bald die Furien, bald beide oder die ἄρα und die Erinys (z. B. Elektra 111) angerufen werden. Die Gunst des Jupiter wird deswegen vorzugsweise vor andern Göttern bei den auf den Rechtszustand bezüglichen Unternehmungen in Anspruch genommen, weil er überhaupt die menschlichen Angelegenheiten zum Ziele führt. Wenn nun die Götter die Unthaten nach den Aussprüchen des Aeschylus und Sophokles bestrafen und daher insoweit die Idee der Gerechtigkeit realisiren, so ist das weitere Erforderniss derselben zu erörtern, ob denn die Strafe immer dem Vergehen entspreche. Von den beiden Dichtern wird hin und wieder als eine göttliche Bestimmung der Grundsatz angeführt, dass Gleiches mit Gleichem vergolten werden müsse (über die Wiedervergeltung unten.) Derselbe ist jedoch in vielen Fällen

unzureichend, insbesondere da, wo Hochmuth oder Ungehorsam sich gegen die Götter vergeht, andern Theils überschreitet hin und wieder die Bestrafung die Grösse der Verschuldung. Der Grundsatz, den wir schon oben angeführt haben, dass die Gesammtheit den Frevel des Einzelnen büsse und in Folge dessen Troja zerstört wird, weil Paris das Gastrecht verletzt hat, lässt sich nicht auf das Gesetz der Wiedervergeltung zurückführen, indem dadurch auch Unschuldige in die Strafe verwickelt werden. Wenn nach Sophokles Diana die freie Fahrt des griechischen Heeres nach Troja von der Opferung der Iphigenie abhängig macht, weil Agamemnon einen besonders schönen Hirsch umgebracht und dabei ein ungehöriges Wort gesprochen (Elektra 565), so kann ein solches Verhalten nicht nach dem Gesetz der Wiedervergeltung bemessen, noch als Princip für die menschliche Gerechtigkeit aufgestellt werden. Ebenso steht es mit den Grundsätzen der vergeltenden Gerechtigkeit in Widerspruch, dass die Kinder die Missethaten der Eltern büssen müssen. Diese auch dem Aeschylus geläufige Vorstellung hat jedoch auch bei den Griechen selbst hin und wieder Anstoss gegeben (Nägelsbach a. a. O. S. 42 ff.).

Der moralische Begriff der Gerechtigkeit schliesst Parteilichkeit und jede Vergünstigung nach individueller

Neigung oder Abneigung aus. Demnach müssten die Götter als Lenker der menschlichen Angelegenheiten und Verwalter der Gerechtigkeit Leiden und Freuden, Glück und Unglück nur nach Verdienst und Würdigkeit ertheilen. Wir haben nun schon aber Stellen angeführt, denen zu Folge die Götter den Frommen beistehen und den Gerechten nicht zu Schanden werden lassen. Der Chor im Agamemnon (745): es sei ein altes Sprichwort, dass *ἐκ ἀγαθᾶς τύχας* einem Geschlecht Jammer entsprosse, er sei anderer Meinung, ein *δυσσεβὲς ἔργον* gebäre ähnliche, *οἴκων δ' ἄρ' εὐθυδίκων καλλίπαις πότμος ἀεί.* Minerva in den Eumeniden (895): *στέργω γὰρ — τὸ τῶν δικαίων τῶνδ' ἀπένθητον γένος.* Der Ausspruch des Chors im Agamemnon ist wohl gegen die der Götter unwürdige Vorstellung gerichtet, dass dieselben das Glück beneiden und dem Menschen durch irgend ein Unheil die Bedürftigkeit und Gebrechlichkeit seiner Existenz fühlbar machen (v. Hasselbach über den Philoctet des Sophokles S. 123). Nägelsbach (a. a. O. S. 50) rühmt es mit Beziehung auf die angeführte Stelle an Aeschylus, dass er die Vorstellung von der Missgunst der Götter gegen Glückliche von sich weise. Bei alledem soll es bei Aeschylus principiell ausgesprochen sein, dass es Satzung der Götter sei, sich überhaupt ungünstig gegen die Sterblichen zu verhalten. Allein wenn die

Eumeniden dem Apollo den Vorwurf machen, dass er παρὰ νόμον θεῶν βρότεα ehre, so ist dies in Beziehung auf das Verhalten der neuen Götter gegen die alten gesagt, welche das Gesetz der Gerechtigkeit in der Weise einer blinden Nothwendigkeit geltend machen. Ebensowenig beweist die Stelle aus dem Prometheus (944), der zufolge Prometheus als Feuerräuber durch einen Frevel gegen die Götter den Menschen Ehren erweist. Wir haben bereits oben bemerkt, und an Beispielen gezeigt, dass die dichterische Sprache Sätze in unbedingter Allgemeinheit ausspricht, welche nur im Grossen und Ganzen gelten, und daher Ausnahmen zulassen. Dies gilt denn auch von dem Satze, dass es dem Gerechten immer wohl gehe. Die Einwirkungen der Natur einerseits und der menschlichen Freiheit andrerseits, welche durch die Regierung der Götter nicht aufgehoben sind, lassen eine dem sittlichen und rechtlichen Verhalten angemessene Zutheilung der irdischen Güter nicht zu. Wollten die Götter die Frevelthaten der Bösartigen, welche verletzend in das Geschick Andrer eingreifen, absolut verhindern, so würde dadurch der freie Gebrauch der sittlichen Kräfte aufgehoben werden. Demgemäss drängt sich die Wahrnehmung auf, dass hin und wieder der Rechtschaffene an physischen Gebrechen leide oder von Unglücksfällen und Verlusten

betroffen werde, welche das Gemüth des Betroffenen mit Schmerz und Kummer erfüllen, dass überhaupt in den Geschicken der Menschen Heil und Unheil auf und ab wandeln und einem beständigen Wechsel unterworfen sind. Dass Leiden auch einen edlen treffen können, obgleich dieselben die Vermuthung des Gegentheils begründen, darauf deutet der Vers in O. C. (76): ἐπείπερ εἶ γενναῖος, ὡς ἰδόντι, πλὴν τοῦ δαίμονος. Γενναῖος ist hier wohl besonders von edler Abkunft zu verstehen, obschon die edle Gesinnung nicht ausgeschlossen ist. Der von Hoppe (de deor. Soph. fat. pot. p. 9) aus Philoctet angeführte Vers 1031 kann nicht als Beweis angeführt werden: malum quodcunque indicium esse irae divinae. Das θεοῖς ἔχθιστε geht auf den Ulysses. In den Fragmenten aus Aletes (VII ed. Br.): es sei schmählich, dass die Gottlosen von schlechten Eltern geboren mit Glücksgütern gesegnet, die guten aber von edlen Eltern geboren unglücklich wären, da doch das Umgekehrte stattfinden sollte. Wahrscheinlich sind diese Worte dem Orestes in den Mund gelegt in Beziehung auf den Aletes, den Sohn des Aegysthus und der Clytämnestra. Dass nicht nur Ungerechte vom Unglück heimgesucht werden, beweisen die Beispiele des Philoctet und Herkules, sowie der Danae und der Cleopatra, welche der Chor in der Antigone anführt.

Die menschlichen Zustände werden von den Tragikern nicht überall auf eine moralische Nothwendigkeit oder auf eine unmittelbare Bestimmung der Götter, sondern auf die Einwirkung einer Macht zurückgeführt, welche der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, auf die *τύχη*, von der hin und wieder die Ereignisse und Geschicke abhängig gemacht werden. Ob und inwiefern der Begriff des Zufalls nach religiösen und philosophischen Principien keine Realität habe, und man sagen könne, es gebe keinen Zufall, diese Frage zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Die *τύχη* in ihrer eigenthümlichen Bedeutung bildet einen Gegensatz gegen die Nothwendigkeit. Darauf geht das fragmentum: *Οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ τύχη βιάζεται*, welches Brunck (S. 671) und Andere dem Sophokles zusprechen, Nauck aber (S. 718) unter die adespota setzt. Dieser Begriff wird sich überall geltend machen, wo nach der obigen Bemerkung die Kräfte der Natur und die menschliche Willkür in die Geschicke eingreifen. Das Abnorme, welches durch dergleichen Einflüsse bewirkt wird, in seiner endlichen Entwickelung durch gehörige Vermittelungen wieder ins Gleiche zu richten, fällt der Leitung der überweltlichen Mächte zu. Ohne dass wir meinen, der göttlichen Vorsehung zu nahe zu treten, bezeichnen auch wir gewisse Menschen als Glücks- oder Unglückskinder, womit wir

den Gedanken ausdrücken wollen, dass Glück und Unglück sich nicht auf bestimmte, in der allgemeinen Ordnung gegründete Ursachen zurückführen lassen, sondern aus dem Zusammentreffen zufälliger Umstände entspringen. Nach Hagemann (l. c. S. 29 und 62), welcher alles Anstössige aus der religiösen Weltanschauung des Sophokles entfernen will, ist die τύχη lediglich in den Veranstaltungen und dem Willen der Götter gegründet. Dass nun Sophokles die äussern Zustände des Menschen, die glücklichen sowohl wie die unglücklichen, welche beide hin und wieder durch τύχη bezeichnet werden, an vielen Stellen auf den göttlichen Willen zurückführt, leidet keinen Zweifel. Es ereignet sich jedoch Manches in Gemässheit der menschlichen Willkür, wobei sich die Götter nicht betheiligen. Antigone 327: ob der den Polynices Bestattende entdeckt werde oder nicht, τοῦτο γαρ τύχη κρινεῖ. Agam. 663: τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο. Fr. Soph. 842 (ed. Nauck): οὐ τοῖς ἀθύμοις ἡ τύχη ξυλλαμβάνει (s. andere Stellen bei Klausen 133 und Lübker S. 55. Nägelsbach nachhom. Theol. S. 153). In der allgemeinen Bedeutung eines Ereignisses wird auch von einer ἀναγκαία τύχη gesprochen (Lübker: a. a. O. S. 56, dessen Definition zu den weitern Erklärungen nicht wohl passt). Die τύχη wird auch mit den Dämonen in Verbindung gebracht, insofern in

den menschlichen Geschicken eine launenhafte unbestimmte Macht zu herrschen scheint. Derselbe Dämon steht nicht immer denselben zur Seite (El. 916). Den Gegnern ist der δαίμων εὐτυχής, von uns weicht er (fliesst er ab, ἀπόῤῥει) und verschwindet in nichts (El. 999). Der Gedanke über die Wandelbarkeit des menschlichen Geschicks wird so oft von den Tragikern ausgesprochen, dass es überflüssig sein würde, Stellen anzuführen. Lübker (S. 11): „So hören wir denn die Klage, dass denselben Menschen nicht immer dieselbe Gottheit schützend zur Seite steht.“ Nachdem die angezogenen Stellen angeführt worden, heisst es: das sind aber die δαίμονες, nicht die θεοί; denn jene sind die durch die Verwicklung menschlichen Thuns herbeigeführten Fügungen. Ich gestehe, dass ich dieses weder mit dem Vorhergehenden, noch auch mit den folgenden Ausführungen über die Dämonen in Uebereinstimmung setzen kann. (Ueber δαίμων v. Nägelsbach a. a. O. S. 112 und die hier citirten Schriftsteller.)

Dass nach Sophokleischer Weltanschauung die Dämonen nach Massgabe der Gerechtigkeit und moralischen Würdigkeit sich günstig oder ungünstig erweisen, lässt sich mit Hagemann de fato Soph. p. 42 nicht behaupten. Der Wunsch des Chors im O. C. (1567), ein

gerechter Dämon möge den Oedipus nach so vielen Leiden wieder erheben, kann nicht als Beweis gelten, dass bei den Zutheilungen des Dämon die Willkür ausgeschlossen sei. Wir verweisen auf die Stellen bei Lübker S. 15, welchen Hagemann nicht zu kennen scheint. Was den Vers im Ajax (239 ed. H.) anlangt, so hat weder der letztere noch der erstere auf die Erklärung Hermanns Rücksicht genommen, wonach vor Dämon *οὐ* ausgelassen ist. Diese Erklärung scheint aber erkünstelt und ist wohl unter dem Dämon der Wahnsinn des Ajax zu verstehen.

Nach Homer geschieht es nicht selten, dass Jupiter oder die Götter Jemanden die Besonnenheit und Einsicht nehmen, den Muth erhöhen oder vermindern. In Aeschylus und Sophokles finden sich dergleichen Aeusserungen auch, wenn schon nicht in dieser Schärfe. Die göttliche Verblendung beeinträchtigt die menschliche Freiheit, da diese als die schwächere der grössern Macht weichen muss, wobei jedoch eine gewisse Empfänglichkeit vorausgesetzt wird, indem die Verblendung den Menschen in Handlung setzt und dieses nicht in mechanischer Weise erklärt werden kann, so dass die Verblendung in eben der Weise auf den Willen wirke, wie ein Druck oder Stoss auf einen Körper. In den Schutzflehenden sagt der Chor (1017), wenn die Götter

nichts andres beschliessen, werde ich meine Gesinnung nicht ändern. Damit ist allerdings dieselbe von dem Willen der Götter, von ihren Einwirkungen abhängig. Dies kann aber nicht so verstanden werden, dass die Götter ohne alles menschliche Zuthun eine sittliche Gesinnung in eine unsittliche verwandeln können oder umgekehrt. Eine weitere Frage ist die, inwiefern die Verblendung mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen sei. In den Fragmenten aus der Phädra (N. 8 ed. Br.) heisst es: kein Mensch könne der Schande entfliehen, über welchen Jupiter κακὰ verhängt habe; denn die von Gott geschickten νόσους — nicht Krankheiten, sondern Leidenschaften — müsse man tragen. Phädra hat damit unstreitig ihre unlautre Neigung entschuldigen wollen. Plato (de rep. II p. 252 ed. Bip.) spricht einen strengen Tadel über den Vers des Aeschylus aus: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπλήθην θέλῃ (v. Plutarch de aud. poet. p. 59 ed. Reiske). Blümner (S. 94) will diesen Ausspruch aus der Persönlichkeit des Sprechenden erklären und könne darin nicht die eigne Ansicht des Aeschylus gefunden werden. (Anders Klausen p. 19 u. 25. v. Hermann de sacris Col. S. 29.) Die θεοβλάβεια, das occaecari vi divina wird nach Nägelsbach (p. 14), welcher aber seine Ansicht in der nachh. Theol.

(S. 56. 332) geändert hat, nicht über die Unschuldigen verhängt, sondern als Strafe über die Hochmüthigen und darauf könne sich möglicher Weise der in Rede stehende Vers beziehen. Der Spruch ist jedoch so allgemein gefasst, dass sich dieser Sinn nicht wohl annehmen lässt. Der Vorstellung, dass die Verblendung vorzugsweise den Schuldigen bethöre, liegt der Gedanke zum Grunde, dass das böse Thun eine Geneigtheit, einen Reiz zu weitern Freveln enthalte. Uebrigens ist die Verblendung kein geeignetes Mittel, die Gerechtigkeit zu realisiren, insofern sie dazu mitwirkt, dass ein unrechtmässiges Beginnen vollzogen werde, und die *δυσσέβεια* und *ὕβρις* zur Ausführung kommen. Eine Strafe, welche das Verbrechen mit erzeugt, ist für keine passende zu halten, indem es vielmehr der göttlichen Gerechtigkeit ansteht, dasselbe zu verhindern. In den Supp. (403) sagt der Chor: *ἀμφοτέροις ὁμαίμων, τάδ' ἐπισκοπεῖ Ζεὺς ἑτερορρεπὴς, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις. τί τῶνδ' ἐξ ἴσου ῥεπομένων μεταλγεῖς τὸ δίκαιον ἔρξαι;* Von einer Verblendung ist hier, wie Nägelsbach annimmt, wohl nicht die Rede, sondern der Sinn vielmehr der: Jupiter lässt die Schlechten ihrem Charakter nach Unrechtes vollbringen, die Gerechten aber das Gegentheil, darum soll der König, der sich für das eine oder andere zu entscheiden hat, das Rechte

thun. Die ἄδικα der Schlechten geschehen mit dem Willen des Jupiter, wie alles mit seinem Willen geschieht, ohne dass hierbei eine besondere Verblendung vorausgesetzt wird. Uebrigens scheint Nägelsbach sich selbst nicht gleich zu bleiben u. S. 345 die angezogene Stelle anders und ebenso wie Schütz zu verstehen. Unerwähnt wollen wir nicht lassen, dass Nägelsbach in der frühern Schrift (de relig. S. 12) die betreffende Stelle dahin erklärt, dass das Unrechtthun der Ungerechten als eine Strafe über sie verhängt werde. Ein sprechendes Beispiel der von den Göttern bewirkten Verblendung ist der Wahnsinn des Ajax, wodurch er von der Minerva desswegen bestraft wird, weil er in massloser Hoffart gotteslästerliche Reden ausgestossen hat (762 u. der Scholiast V. 127). Die Ursache, dass Ajax in einer Viehheerde die Anführer des griechischen Heeres zu sehen wähnt (52), ist keine Zauberei, welche mit dem Gebrauch des Verstandes zusammenbestehen kann, sondern die Verrücktheit (59) und diese wird als ein unvermeidliches Geschick (255), als eine von Gott bewirkte νόσος (278. 452) bezeichnet. Dieser Zustand hebt das sittliche Bewusstsein auf, und schliesst mithin die Zurechnung aus. In Beziehung auf die Bethörung sagt Ajax: εἰ δέ τις θεῶν βλάπτοι φύγοι τ' ἂν χὠ κακὸς τὸν κρείσσονα (455). Brunck übersetzt es durch prae-

pediat, aber wohl unrichtig, da βλάπτειν an mehreren Stellen die von den Göttern verhängte Bethörung bezeichnet. (S. Erfurdt: zur Antigone 622.) In dem Sinne des praepedire ist aber wohl das βλάπτειν in der Elektra gebraucht, wo von dem Unfall des Orestes als Wagenlenker in den Delphischen Kampfspielen die Rede ist: ὅταν δέ τις θεῶν βλάπτῃ, δύναιτ' ἂν οὐδ' ἂν ἰσχύων φυγεῖν (697). In den Persern äussert Darius (129), der Chor solle durch weise Ermahnungen den Xerxes dahin vermögen: λῆξαι θεοβλαβοῦντ' ὑπερκόμπῳ θράσει. Nach der Aeusserung der Atossa hat er die Rathschläge schlechter Menschen befolgt (752). Das λῆξαι fällt der Selbstbestimmung zu und es kann daher, wenn Aeschylus nicht sich selbst widersprechen soll, nicht eine θεοβλάβεια gemeint sein, welche den Menschen dergestalt mit Blindheit schlägt und bethört, dass er zwischen gut und schlecht nicht mehr unterscheiden kann und die Herrschaft über unlautere Neigungen verliert. Die Handlungsweise des Xerxes, seine ὕβρις, wird 749 νόσος φρενῶν genannt, ohne dass dabei einer göttlichen Einwirkung gedacht wird. Nimmt man nun die Hindeutung auf die schlechten Rathschläge hinzu und dass Xerxes sich selbst als Urheber des Ungeschicks anklagt, so leuchtet ein, dass das Hauptgewicht auf die Selbstbestimmung, nicht auf die Bethö-

rung gelegt werden muss. Damit stimmt denn auch der Spruch überein: *ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτὸς, χὠ θεὸς ξυνάπτεται* (741). Derselbe wird dem Darius in den Mund gelegt, nachdem er vorher gesagt, dass Jupiter in der Person seines Sohnes, des Xerxes, das Orakel in Erfüllung gebracht habe. Hier wirken also Freiheit und göttlicher Rathschluss zusammen. Das Zusammenwirken der göttlichen und menschliehen Thätigkeit wird auch an andern Stellen angedeutet. Die Ermordung des Agamemnon hat die Arglist erdacht, die Liebe vollbracht, die Missethat in ihrer schrecklichen Gestalt erzeugend; mag nun ein Gott oder ein Mensch das gethan haben (Elektra 197 u. die Note von Hermann). Dass Agamemnon von einem Gotte ermordet worden, soll damit nicht angedeutet werden, sondern unbezweifelt nur so viel, dass der Gedanke zu seiner Ermordung möglicher Weise von einem Gott, einem Dämon angeregt worden. Die Clytämnestra im Agamemnon leugnet es nicht, dass derselbe durch ihre Hand gefallen sei, fügt aber hinzu, dass der Alastor des Atreus, der ihre Gestalt angenommen, den Agamemnon gestraft habe. Einen Gedanken ähnlicher Art will auch wohl Sophokles ausdrücken. Die Söhne des Oedipus haben sich anfänglich vertragen und dem Creon die Herrschaft überlassen wollen, das alte Verderben des Geschlechts

bedenkend. Hernach ist aber eine verderbliche Zwietracht von einem Gott und ihrem frevelhaften Sinn her über sie gekommen (O. C. 371 über die verschiedenen Lesarten s. die Note von Hermann). Auf die Frage des Chors (1327), welcher von den Dämonen den Oedipus angetrieben, sich die Augen auszustechen, antwortet er: Apollo, der seine Unthaten und seine Leiden verursacht. Zugleich setzt er hinzu, Niemand habe es gethan, sondern er selbst. Wenn er nun vorher den Apollo nennt, so personificirt er in ihm die von dem Orakel vorher verkündigten Unthaten, welche ihn zu der Verstümmelung seiner selbst angetrieben haben. Dass übrigens bei ausserordentlichen und ungewöhnlichen Thaten, welche das Maass des menschlichen Handelns zu überschreiten scheinen, die Mitwirkung eines Gottes angenommen wird, ist aus der griechischen Sinnesweise zu erklären, wonach die Vorgänge in dem Innern des Subjects objectivirt werden. Will man nun bei dem Ausstechen der Augen den Apollo gewissermassen als Miturheber annehmen, so kann doch darin nicht ein Beispiel gefunden werden, dass die Götter zu Lasterthaten antreiben. In dem Coloneus bemerkt Oedipus, dass er sich in der Leidenschaft über das Maass seiner Verschuldung gestraft habe, ohne dabei des Apollo zu gedenken (438. v. 434). Ich werde weiter unten die

Frevel und das Geschick des Oedipus ausführlicher besprechen. Auf eine göttliche Einwirkung bei den menschlichen Handlungen deutet der Spruch der Antigone hin: wen Gott treibe (εἰ θεὸς ἄγοι 253), der könne nicht entfliehen. Dies ist nun, wenn man das Vorhergehende: ἔργων ἀκόντων ἀΐοντες αὐδὰν damit in Verbindung setzt, nicht von Willensbestimmungen zu Verbrechen, sondern von unbeabsichtigten Handlungen zu verstehen. Der menschlichen Freiheit wird dadurch allerdings zu nahe getreten, und es lässt sich dies mit der göttlichen Gerechtigkeit nur insofern in Uebereinstimmung setzen, als eine vorausgegangene Verschuldung den Antrieb zu schmählichen Thaten rechtfertigt und dieser gewissermassen als Strafe erscheint, obgleich auch eine solche Handlungsweise mit unsern Begriffen der Gerechtigkeit nicht wohl vereinbar ist. Der Antigone wird der gedachte Spruch in den Mund gelegt, weil sie dadurch den Chor zu Gunsten des Oedipus milder stimmen will. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, dass dieser Spruch nicht die eigene Ansicht des Sophokles kund mache und demnach eine blosse Redensart sei. Eine solche Interpretation, wodurch Hagemann alles Anstössige, alle der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Götter nicht entsprechenden Aeusserungen aus der religiösen Anschauung des Sophokles entfernen und beseitigen

will, verfällt in zu grosse Willkürlichkeiten. Sophokles spricht nicht selbst, sondern die dramatischen Personen, man hat also leichtes Spiel, wenn man alles, was nicht ganz consequent scheint, auf Rechnung der Sprechenden setzt. Wo durch den Zustand und den Charakter derselben gewisse Aussprüche psychologisch motivirt sind, wird man dafür allerdings den Dichter nicht verantwortlich machen können. Dies gilt z. B. von der Aeusserung der Clytämnestra, dass die μοῖρα den Mord des Agamemnon verschuldet habe. Ebenso schiebt Creon den Antrieb zu seinem unseligen Verfahren gegen die Antigone auf eine feindselige Einwirkung des göttlichen Zorns (1271 u. die Note von Hermann), allein erst dann als die traurigen Folgen seiner That eingetreten sind. Creon will durch den Ausspruch, wie es die Schwachheit und der Selbstbetrug des Menschen mit sich bringt, das unbequeme Selbstbewusstsein von sich abwälzen und für seine Unthaten die Götter verantwortlich machen. Der Entschuldigung des Creon entspricht das Sprichwort, welches der Chor in der Antigone (622) anführt: *τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῷδ' ἔμμεν ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.* Man kann gewiss nicht mit Hagemann (S. 32) die Bedeutung dieses Spruchs desswegen herabsetzen, weil er dem Chor in den Mund gelegt wird, und es Sitte der Tragiker ge-

wesen, ut dedita opera afferant sententias vulgi sermone tritas, aut a poetis, qui ante suam floruerunt aetatem, editas. Wir müssten es für unkünstlerisch halten, wenn der Spruch als eine blosse Redensart angebracht wäre, und warum wird er angeführt, wenn er mit der religiösen Gesinnung des Sophokles in Widerspruch steht. Dieses Sprichwort, unbedingt verstanden, so dass die Götter nach Willkür dem Menschen die sittliche Urtheilskraft nehmen, damit er verderbliche Handlungen vornehme, hebt eben so die Freiheit auf, wie sie der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht. Jamben ähnlichen Inhalts führt der Scholiast zur Antigone (616) u. Lycurg gegen Leostratus an (S. 198 ed. Reiske). Ob dieses Sprichwort nur unter Einschränkungen und unter welchen gelten solle, darüber finden sich im Sophokles keine Andeutungen. Der Chor wendet dasselbe auf die Antigone an und es wird dadurch gewissermassen die *λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς* erklärt (*ἀφροσύνη* v. 383), welche in Verbindung mit der feindseligen Einwirkung der Untergötter das letzte Aufleuchten in dem Geschlecht des Oedipus verlöscht. Der Chor, welcher früher (278) in der Bestattung des Polynices ein *θεήλατον ἔργον* vermuthet hat, will mit den angeführten Aeusserungen die Verblendung der Antigone bezeichnen; ihre Handlungsweise nicht als eine verbrecherische, sondern als eine

unbesonnene verderbliche darstellen und zwar um so mehr, da in der vorhergehenden Scene die Antigone den Tod wünscht und es daher in einem gewissen sittlichen Stolze verschmäht, den Zorn des Creon durch irgend eine Bitte oder Vorstellung zu beschwichtigen. Der Chor bleibt sich übrigens selbst nicht gleich, da er später (867) die *αὐτόγνωτος ὀργά* der Antigone als Grund ihres Untergangs angibt. Das Drama selbst seiner Idee nach will unstreitig nicht den Gedanken veranschaulichen, dass die Antigone durch irgend eine Verblendung das *κακὸν* für ein *ἐσθλὸν* halte. Die Antigone macht überall als Motiv ihrer That die Liebe zu ihrem Bruder und die religiöse Pflicht geltend. Wie man auch über den Charakter der Antigone [1]) denken mag — und derselbe, sowie der des Creon, ist sehr verschieden aufgefasst worden — so lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass die Antigone das erhabne Bild einer hochherzigen Aufopferung darstelle und hier

---

[1]) Eine Zusammenstellung und eingehende Critik der von einander abweichenden Ansichten über den Charakter der Antigone und die Idee des Dramas findet sich in der Alterthumszeitung (J. 1846 N. 78—80). Auch nach der Zeit ist über den Sinn und die Bedeutung dieses Trauerspiels viel gestritten worden s. Jahrb. 54 S. 197. v. Duden: diss. inaug. Marburg 1854. Ueber den Charakter der Antigone v. noch Nitzsch in der Alterthumszeitung J. '56 S. 347.

die sittliche Idealität auf eine glänzende Weise gefeiert werde. In der Standhaftigkeit, womit sie ihr Leiden erträgt, bewährt sich eine über alle irdischen Bedrängnisse erhabene Seele. Eine Verblendung lässt sich hier um so weniger annehmen, da ihre Handlungsweise durch das Unheil, welches über Creon hereinbricht, gewissermassen gesühnt und gerechtfertigt wird. Der Urheber ihrer Leiden büsst seinen tyrannischen Befehl, indem dadurch die Selbstentleibung seines Sohnes und seiner Frau veranlasst wird. Durch diese Strafe wird das Gemüth mit dem unverschuldeten Untergang der Antigone versöhnt, indem sonst das Stück mit einer Dissonanz schliessen würde. Creon selbst bekennt sein Unrecht und der Chor führt ihm zu Gemüth, dass er zu spät das Rechte erkenne (v. d. Schlussverse). Vorher freilich spricht sich der Chor mehr tadelnd gegen die Antigone aus und stellt ihrer religiösen Pflicht das Machtgebot des Creon entgegen. Erst dann äussert er sich im entgegengesetzten Sinn, als Tiresias dem Creon sein Unrecht vorgehalten und prophezeit hat, die Erinyen des Hades und der Götter würden als Rächerinnen seiner Frevelthaten gegen ihn auftreten (1074 — 1076). Ist nun die Bestattung des Polynices in ihren Motiven eine durchaus freie sittliche That, so wird doch der Untergang der Antigone von dem Chor, der sich nicht

gleichmässig äussert, in mehreren Stellen mit den Unthaten des Oedipus in Verbindung gebracht: *πατρῷον δ' ἐκτίνεις τιν' ἆθλον* (849). Darin liegt die Andeutung, die sich auch sonst findet, dass an den Nachkommen die Missethaten der Eltern heimgesucht werden. Nachdem der Chor im Vergleich mit der Antigone das traurige Schicksal anderer Frauen, namentlich der Cleopatra angeführt hat, sagt er: *ἀλλὰ κἀπ' ἐκείνᾳ μοῖραι μακραίωνες ἔσχον, ὦ παῖ.* Darin liegt allerdings die Andeutung, dass der Untergang der Antigone kein zufälliger, sondern in dem Verhängniss gegründet sei. Sie selbst spricht es aus (850), dass sie als *ἀραῖος* in den Tod gehe. Das Trauerspiel hebt mit der Klage an, dass es von den Unthaten des Oedipus her nichts Trauriges, Schmähliches und Schändliches gebe, was nicht Jupiter über sie und ihre Schwester verhänge (v. 593). Fasst man diese verschiedenen Aeusserungen zusammen, so ist allerdings nicht ganz klar, in wiefern der menschliche Wille und eine übermenschliche Macht zum Verderben der Antigone zusammenwirken. Will man den Tod der Antigone auf das düstre Verhängniss in dem Hause des Oedipus zurückführen, so wäre dies ein Beispiel, wie eine Bestimmung des Schicksals durch freie Selbstbestimmung vermittelt wird. Die Freiheit wäre das Organ der Nothwendigkeit.

Die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch die

Götter und überhaupt ihre Einwirkung auf die menschlichen Schicksale ist von doppelter Art, entweder eine unmittelbare oder nur mittelbare. Die unmittelbare im eigentlichen Sinne besteht in Aeusserungen der göttlichen Macht, wodurch unmittelbar gewisse Wirkungen hervorgebracht werden, z. B. wenn der Blitz des Jupiter den Frevler trifft (v. Trach. v. 274 ff.). Als unmittelbare Einwirkung im Gegensatz gegen diejenige, welche durch andre Menschen oder äussere Natursachen vollzogen wird, kann auch diejenige bezeichnet werden, welche im Innern des Menschen vor sich geht und zu seinem Heil oder Unheil ausschlägt. Eine Einwirkung dieser Art ist die Verblendung und Bethörung, von welcher wir bereits gehandelt haben. Insofern alle Einwirkungen an dem Menschen zur Erscheinung kommen, insofern ist er bei allen mitgesetzt. In den Persern (94) heisst es: *δολόμητιν ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει.* Ein solcher Trug hat mit der Verblendung eine gewisse Verwandtschaft. Es fragt sich nur, ob mit der Verstrickung in den Trug eine absolute und unbedingte Nothwendigkeit ausgesprochen, oder dabei eine besondere Disposition, ein Affect vorausgesetzt werde. Der gedachte Spruch wird dem Chor in Beziehung auf den Kriegszug der Perser in den Mund gelegt (v. 344 353. 471 512. und 513. 899. 905). Wenn nun hier

die Verschuldung des Xerxes und die Ungerechtigkeit des Kriegszugs nicht angeführt wird, so geschieht das doch an andern Stellen, welche wir bereits oben angegeben haben (v. 822 ff.). In den Fragmenten des Aeschylus (367) heisst es: ἀπατῆς δικαίας (im Gegensatz der κακῆς) οὐκ ἀποστατεῖ θεός. Soll damit der Gedanke ausgedrückt werden, der Trug als ein Mittel für das Recht sei zulässig, so könnte man darin den Grundsatz finden, der Zweck heilige die Mittel. Andre Stellen, welche auf den Trug der Götter hindeuten, führt Nägelsbach aus Aeschylus an (nachh. Th. S. 54), unter denen die Aeusserungen der Eumeniden wohl von geringster Bedeutung sind. Denn diese stehen als Partei den neuen Göttern gegenüber und was sie in Hass und Groll gegen diese aussprechen, kann nicht als Glaubensbekenntniss des Aeschylus gelten. Zu übersehen ist hierbei nicht, dass Arglist an sich nach griechischen Begriffen keine unmoralische Handlungsweise ist. Die Themis prophezeit, dass nicht durch Gewalt sondern durch Arglist die alte Götterdynastie zu stürzen sei (Prom. 213). Apollo hat dem Orestes den Orakelspruch ertheilt, dass er nicht durch Waffengewalt, sondern durch List die Ermordung des Vaters rächen solle (Elektra v. 32 ff.). Choephoren v. 937: δολιόφρων ποινά v. 552 ff. u. 944, wonach die δίκη durch die Vermittlung des

Apollo die δολίαν (die Clytämnestra) δόλοις zur Strafe zieht. Der trügerische Charakter der Götter tritt am unzweideutigsten in der Rede der Thetis hervor, welche Plato aus ὅπλων κρίσις anführt (de rep. p. 383 A). Hier wirft die Thetis dem Apollo vor, dass er ihr bei ihrer Vermählung alles Heil, alle Annehmlichkeiten des Lebens versprochen habe und nun habe er ihren Sohn getödtet. Da das Trauerspiel selbst nicht vorliegt, so sind wir davon nicht unterrichtet, aus welchen Motiven Apollo gehandelt, und welche Entschuldigungen für ihn etwa angeführt werden.

Beispiele mittelbarer Wirksamkeit von Seiten der Götter sind besonders häufig. Die Zerstörung Trojas wird mit Hilfe der Götter durch die Griechen bewirkt. Die Frevelthaten in dem Hause des Pelops werden, die Verfolgung des Orestes durch die Furien ausgenommen, durch menschliche Vermittlung geahndet. Ungerechte Handlungen, wie z. B. des Creon, fallen in ihren unglückseligen Folgen auf den Thäter zurück und bestrafen sich dadurch selbst (v. Nägelsbach. nachh. Th. S. 85 ff).

3. Ueber das Verhältniss der Parzen zum Jupiter.

Mit der Rechtsordnung werden von Aeschylus auch die Parzen in Beziehung gesetzt und es fragt sich da-

her, wie sie sich zum Jupiter verhalten. Die Welt ist keine freie Schöpfung und Jupiter kein Weltschöpfer, sondern ein Weltbildner oder Ordner. Daher ist seine Gewalt eine beschränkte. Die Theogonie ist ein Entwicklungsprocess der physischen sowohl als der sittlichen und intellektuellen Mächte in unzertrennlicher Einheit und aus einem Princip, aus einem und demselben Lebensgrunde. Die ursprüngliche Indifferenz der Dinge, um mit Schelling zu reden, entlässt aus ihrem Schoosse die Unterschiede, differenzirt und specifizirt sich. Die Existenz des Jupiter wurzelt in diesem Process. Die Bedingungen der Welt sind auch die Bedingungen seiner Existenz und Wirksamkeit. Er hat darüber keine Gewalt, obschon dieselben in ihm zu einem bestimmten Selbstbewusstsein gekommen sind. Die Nothwendigkeit in den Dingen, welche ihr Wesen ausmacht, besonders ihr Entstehen und Vergehen nach einem unverbrüchlichen Gesetz, gleichsam der dunkle Grund der Welt, dauert auch nach der Herrschaft des Jupiter fort, obschon nach Massgabe derselben die ungezügelten Naturkräfte gebändigt, unter einander in Harmonie gesetzt und in Folge dessen die geistigen und sittlichen Mächte mehr und mehr zur Entwickelung gebracht worden sind. Dieser Fortschritt liess verschiedene Auffassungen zu. Im Verhältniss zu Homer, haben die

Götter in der Anschauungsweise des Sophokles und Aeschylus einen ideellern Charakter angenommen und sind gleichsam verklärt worden, obgleich auch hier nach der obigen Ausführung die sittlichen Bestimmungen sich von der Naturanschauung noch nicht losgelöst haben. Mit Grund bemerkt Baur (Symbolik II, 341), dass die Entbindung des ideellen Princips in der Objectivität zugleich den Entwicklungsgang in dem Bewusstsein, also in der Subjectivität bezeichne. Wie der Mensch, so sein Gott. In die Objectivität wird verlegt, was im Subject vorgeht. Die durch das Wesen der Dinge bedingte Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit in zeitlicher Entwicklung ist der Gedanke, welcher dem Begriff der Parzen zum Grunde liegt, demnach ist dieser Begriff in der Genesis der Weltordnung und in dem Wesen des theogonischen Processes gegründet, mithin kein zufälliger und willkürlicher, sondern ein nothwendiger. In Plato (de rep. S. 329 ed. Bip.) werden die Parzen als Töchter der Nothwendigkeit (*'Ανάγκης*) aufgeführt und in den Büchern de legibus (S. 382 ff.). ist von göttlichen Nothwendigkeiten die Rede, indem zugleich das Sprichwort angeführt wird: *ὡς οὐδὲ θεὸς ἀνάγκῃ μήποτε φανῇ μαχόμενος.* Wäre die Weltentwicklung ein bloser Naturprocess, so würde dieser Begriff genügen, die Welt ist aber auch eine Stätte für die

Bewegung und die Entfaltung der intellektuellen und sittlichen Kräfte, und auf diese wirken die naturfreien, aber nicht naturlosen göttlichen Wesenheiten des Olympus ein. In dem frühern Stadium der Weltentwicklung herrschen vorzugsweise Naturpotenzen und das Gesetz hat daher mehr einen physischen Charakter. Im Verlauf der Zeit machten sich die intellektuellen und sittlichen Potenzen mehr geltend und neben und über das physische Gesetz trat das ideelle. Dieser Hergang drückt sich auch in den Parzen aus. Sie bestimmen im Homer vorzugsweise die äussern Zustände, namentlich den Sieg oder die Niederlage der Heere, den Tod der Menschen und den Untergang der Geschlechter und Reiche. Mit der Gerechtigkeit stehen sie in Homer in keiner unmittelbaren Verbindung. Anders in der Theogonie des Hesiodus, worüber ich mich an einem andern Orte geäussert habe, und bei Aeschylus, obschon auch hier ihre eigenthümliche Funktion, ihre Macht über das Leben der Menschen, besonders accentuirt wird. Apollo soll nach den Eumeniden (710) die Parzen überredet haben, die Sterblichen unsterblich zu machen[1]).

---

[1]) Auch Aesculap soll die Kunst besessen haben, Todte wieder zum Leben zu erwecken und auf diese Weise das Naturgesetz aufzuheben. Jupiter soll ihn deswegen mit dem Blitz erschlagen haben (Apollodorus III, 10, 3. und 4 und Heyne

Dass von Aeschylus die Parzen als selbstständige Wesen aufgeführt werden, ist unbestritten. Peters (S. 33) und Lübker (54) stellen dies aber bei dem Sophokles in Abrede. Die *μακραίωνες Μοῖραι* (Ant. 987) sollen nichts anderes sein, als ipsa fata, quae aliquam personae speciem prae se ferunt. Denn Sophokles leite das Schicksal der Labdakiden von den Göttern her. Der Chor a. a. O. spricht aber nicht von den Labdakiden, sondern macht in mehreren Beispielen die Gewalt des unvermeidlichen Geschicks anschaulich. Es ist nun schon bemerkt worden, dass bei der Leitung der menschlichen Angelegenheiten, insbesondere bei Bestrafungen bald der, bald jener Gott z. B. Jupiter oder Apollo, wohl auch Gott schlechthin, bald individuell bestimmte Gottheiten, bald abstraktive Wesen, wie *Δίκη* und *Θέμις* genannt werden. Dies gilt auch von der in Rede stehenden Stelle wo die Parzen in selbstständiger Wirksamkeit aufgeführt werden. Nach Lübker „sind offenbar nur die dichterisch personifizirten Vollstreckerinnen dieses (den Menschen zugetheilten) Looses gemeint.“ Diese Auslegung scheint ein blosser Nothbehelf zu sein.

zu d. St., welcher die betreffenden Stellen aus Pindar und Lucian anführt. Im Agamemnon (1014) wird darauf angespielt, ohne die Gewinnsucht Aesculaps zu erwähnen. Berücksichtigt wird diese Stelle weder von Heyne, noch von Böckh und Dissen zum Pindar, noch auch von Müller.

Da die Parzen bei den Dichtern nicht bloss durch die Einbildungskraft, also subjectiv individualisirte Begriffe sind, sondern objectiv existirende Wesen, so muss man dies auch bei dem Sophokles annehmen, und es ist nicht abzusehen, warum dieselben grade an der angeführten Stelle bloss allegorische Personificationen sein sollen. Als blosse Vollstreckerinnen können sie a. a. O. auch nicht gelten. Es heisst von ihnen: *ἀλλὰ κἀπ' ἐκείνᾳ Μοῖραι μακραίωνες ἔσχον* (v. die Not. v. Musgrave). Damit ist soviel gesagt, dass auch Cleopatra, obschon ein Göttersprössling doch der Gewalt der Parzen unterworfen sei, indem die letztern derselben mancherlei Leiden auferlegt haben. So versteht es auch der Scholiast. Nach Böckh in seinen Anmerkungen zur Antigone will der Chor an der Danae und Cleopatra nicht sowohl die Gewalt des Schicksals, als die Aehnlichkeit mit dem Geschick der Antigone anschaulich machen (v. Hagemann l. c. p. 50). Dass aber auch die Gewalt geschildert werden soll, lässt sich nicht wohl in Abrede stellen, wenn die vorhergehende Schilderung nicht bedeutungslos sein soll: *ἀλλ' ἁ μοιριδία τις δύνασις δεινά· οὔτ' ἄν νιν ὄμβρος, οὔτ' Ἄρης, οὐ πύργος, οὐχ ἁλίκτυποι κελαιναὶ νᾶες ἐκφύγοιεν.* Demnach führt der Chor gleichsam zum Trost der Antigone die Beispiele der bedeutendsten Persönlichkeiten als Beweis an, dass

auch deren Loos von einem unwiderstehlichen Schicksal beherrscht werde. Die Leiden der Danae, insbesondere der Cleopatra sind unverschuldet, indem sie von dem Missbrauch der menschlichen Freiheit in ihrer Einwirkung auf ein fremdes Geschick herrühren. Die durch die Parzen bezeichnete Nothwendigkeit soll nun nicht soviel ausdrücken, dass die Unthaten, durch welche das Unglück der Cleopatra verursacht worden, unabänderlich haben geschehen müssen. Der Sinn ist vielmehr der, dass die einmal in die Existenz getretenen Thaten nicht an sich, sondern für die Cleopatra ein unvermeidliches Verhängniss sind, welches ertragen werden muss. Auf die Nothwendigkeit der Ertragung ist vornämlich der Accent zu legen. Wollte man es anders auslegen, so würde darin die eben so mit der Freiheit, als göttlichen Gerechtigkeit unvereinbare, der Weltanschauung des Sophokles fremdartige Bestimmung enthalten sein, dass nicht blos unabsichtliche, sondern auch mit Bewusstsein verübte Frevelthaten nothwendig geschehen müssen. Ebenso lässt sich die *μεγάλη Μοῖρα* im Philoktet (1466), welche neben der *γνώμη φίλων* und dem *πανδαμάτωρ δαίμων* genannt ist, nicht nach Peters in das von den Göttern bestimmte Geschick auflösen und damit identifiziren.

Μοῖρα in dem Sinn des Zutheilens, wie es schon

im Homer vorkommt, bezeichnet auch beim Sophokles das unabänderlich bestimmte, mithin namentlich den Tod als das unerlässlich feststehende Ereigniss. Unter den Begriff μοῖρα fällt das Lebensloos überhaupt, wie es dem Menschen beschieden ist, sodann auch die besondern Vorgänge, insofern von ihnen der Zufall und die Willkür ausgeschlossen sind. Man sehe die betreffenden Stellen bei Peters und Lübker. Dass aber die ganze Lebensbestimmung des Menschen vor seiner Geburt im Götterrath vorher bestimmt und bis ans Ziel des Lebens, den Tod fortgeführt sei, diesen Gedanken kann ich mit Lübker im Sophokles nicht ausgesprochen oder angedeutet finden. In dieser Ausdehnung kann dies nicht einmal von Oedipus behauptet werden.

Wenn man die μοιριδία τίσις im O. C. (229) nicht hierher rechnen will, welche der Wiedervergeltung nicht unterliegt (s. die Note von Hermann), so findet sich in Sophokles keine Andeutung über die nähern Verbindungen der Parzen mit der Gerechtigkeit, aber wohl in Aeschylus: Ag. 1528, Ch. 641. Aeschylus nennt sie in den Eumeniden ὀρθονόμοι (v. 921 in der Müllerschen Ausgabe, und dazu die Anmerkungen 29. p. 184. Schömann erklärt die Stelle anders, davon nachher). Dadurch werden sie auf ein moralisches Princip zurückgeführt und verlieren den Charakter eines blinden Na-

turgesetzes, indem sie dieselbe Stellung einnehmen, wie die naturfreien Gottheiten, welche die sittlichen Principien realisiren. Auf diese Weise wird der Gegensatz vermittelt, welchen sie als alte Gottheiten, als Töchter der Macht gegen den Jupiter bilden. Sie umstehen den Thron des Jupiter[1]. In den Choephoren (304) ruft der Chor die grossen Parzen an, dass sie nach oder mit dem Willen Jupiters (*Διόθεν*) auf dem Wege der Gerechtigkeit das Unternehmen des Orestes vollbringen. In diesem ideellen Elemente treffen sie mit dem Jupiter zusammen, in dessen Bewusstsein sich die Gesetzlichkeit und die Bestimmungen der Parzen reflectiren. Insofern diese Gesetzlichkeit eine mit der Weltbildung gesetzte Nothwendigkeit ist, muss sie Jupiter als Regent der Welt nicht nur wissen, sondern auch wollen, wie Schömann (109) treffend sagt. Jupiter und die Parzen sind also coordinirte, übereinstimmende Mächte; denn dass die Gewalt der letztern durch die Herrschaft des erstern sei aufgehoben, gewissermassen absorbirt worden, kann man mit Klausen nicht sagen. Derselbe setzt die *μοῖρα* in die Eigenschaften der Dinge, wodurch ihr Wesen bestimmt wird. Diese unabänderliche Be-

[1]) Stobäus S. 170 ed. H. weist die betreffenden Verse dem Euripides zu. Brunck (S. 670) führt sie unter den Fragmenten des Sophokles auf.

stimmtheit und Beschränkung bleibt nun dieselbe, auch nach der Herrschaft des Jupiter. Derselbe hat über das Wesen der Dinge, insofern es in der Weltordnung und ihren Gesetzen gegründet ist, insbesondere über die ideellen und sittlichen Qualitäten keine Gewalt. In ihnen ist sein eignes Wesen gegründet und er kann dieses nicht willkürlich aufheben, sich gleichsam selbstlos machen. Die Eigenschaften als nothwendig gedacht und als ursprünglich gesetzt, können nur ein absolutes Gesetz zur Quelle haben, und man kömmt immer auf ein solches, man mag die *μοῖρα* so oder anders definiren. Ueber den letzten Grund dieses Gesetzes, wodurch die Welt beherrscht und zusammengehalten wird, lässt sich keine andere Auskunft geben, als die: es ist so, weil es ist. Ebenso lässt die Frage über den letzten Grund unsers Geistes mit seinen intellektuellen und sittlichen Potenzen sich nur aus dem Wesen desselben beantworten. Das Letzte in den Dingen und sie Bedingende ist schlechthin bestimmt. Sonst könnte man auch die widersinnige und unnütze Frage aufwerfen, warum die Vernunft oder Gott existire? Das Gesetz der Weltordnung ist nicht auf die Eigenschaften zu beschränken, und man kann die äussern Lebenszustände, welche auf die *μοῖρα* zurückgeführt werden, nicht als Eigenschaften bezeichnen. Klausen sagt, man könne auch Gerechtig-

keit, Scham, Wahrheit und andre sittliche Eigenschaften, wenn man sie mit Pindar personifizire, über den Jupiter stellen, insofern dieselben ihm mitgetheilt sind. Allein diese Eigenschaften machen sein Wesen aus, und man kann sie nicht wegdenken, wenn man dieses selbst nicht aufheben will. Dies lässt sich aber von Ereignissen und Lebenszuständen nicht sagen. Die Lebenszustände der Völker sowohl, als der Einzelnen kann man auch Zutheilungen nennen, nur von andrer Art, als die Eigenschaften. Dieselben als etwas Immanentes gedacht sind die Voraussetzungen und Bedingungen der äussern Geschicke, lassen sich aber damit nicht identifiziren. Wenn es in Beziehung auf die Stadt des Priamus heisst (Ag. 130): *μοῖϱ' ἀλαπάξει πϱὸς τὸ βίαιον*, so lässt sich dies nicht auf die Zutheilung einer Eigenschaft zurückführen. Dass nun namentlich im Prometheus, wenn auch nicht im gelösten, doch im gefesselten die endliche Entscheidung über das Schicksal des Prometheus, namentlich sein Untergang in eine dem Jupiter nicht unterworfene Macht gestellt werde, leidet keinen Zweifel (512. 752. 933. 1053). Mit der Vorstellung, dass die göttlichen Wesen der Nothwendigkeit nichts andres bezeichnen, als peculiaritatem uniuscujusque, reimt sich nicht wohl die Bestimmung (47): qui Jovem et justitiam parum colunt, iis *αἶσα* ultorem immittit. Da

nicht Jupiter, sondern die *αἶσα* den Rächer schickt, so kann unter demselben auch nicht wohl die absolute Macht des Jupiter verstanden werden, wenn auch die *αἶσα* im Sinn und im Interesse des Jupiter handelt. Klausen (44) nennt die Parzen numina obscura et fluctuantia, auch dieses lässt sich mit seiner Begriffsbestimmung nicht wohl in Einklang setzen. Insoweit in den Anordnungen der Götter und ihrer Einwirkung auf die menschlichen Angelegenheiten Zufall und Willkür ausgeschlossen sind, insoweit wird auch *μοῖρα* und *αἶσα* von den göttlichen Bestimmungen gebraucht (Klausen 37 und 47). In den Schutzflehenden heisst es: das *μόρσιμον* treffe ein, der Wille des Jupiter sei unvermeidlich (1051). Das *μόρσιμον* und der Wille des Jupiter sollen wohl hier nicht als zusammenwirkende Potenzen aufgeführt werden, sondern der Sinn ist wohl der: das *μόρσιμον* trifft unfehlbar ein, weil der Wille des Jupiter unbedingt realisirt wird. Die Danaiden rufen (671): *Ζῆνα μέγαν, τὸν ξένων ὑπέρτατον* an, *ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ.* Klausen (84) versteht unter *αἶσα* das Gesetz der Wiedervergeltung, Nägelsbach (l. c. 43) die Gerechtigkeit. Diese wird nun allerdings auch durch *αἶσα* bezeichnet (z. B. Supp. 79). Der Sinn ist aber im Ganzen derselbe, wenn *αἶσα* als das durch die Gerechtigkeit bestimmte Schicksal genommen wird. Im

Agamemnon (906) wird in eigenthümlicher Weise die Vorsorge (*φροντίς*) personifizirt, welche immer wachsam mit den Göttern in gerechter Weise die *εἱμαρμένα* bestimmen werde. Klausen (p. 48) versteht darunter Agamemnonis instituta; allein *φροντὶς οὐχ ὕπνῳ νικομένη* deutet doch auf eine göttliche Existenz hin. In den Trachinierinnen werden, in Beziehung auf die zwölf Arbeiten des Herkules und sein Schicksal nach deren Vollendung, die *πρὸς θεῶν εἱμαρμένα* von der Dejanira angeführt (169. *Μοῖρα ἐκ θεῶν* (Ag. 1018) v. Pers. 103 und a. St. Phurnutus de nat. deor. c. 13.). Wo nun *αἶσα, μοῖρα, μόρσιμον, εἱμαρμένον, πεπρωμένον* allein gesetzt sind, da kann es zweifelhaft scheinen, ob von den Parzen oder von göttlichen Schickungen die Rede sei. Insofern die Handhabung und Verwaltung des unverbrüchlichen Rechts auf einer ideellen Nothwendigkeit beruht, diese aber durch die Götter realisirt wird, kann man mit Nitzsch (S. 535 a. a. O.) die darauf gerichtete göttliche Wirksamkeit unter den Begriff des Schicksals stellen. In das Gebiet der Parzen fallen insbesondere die äussern Lebenszustände; geistige und sittliche Gaben werden mehr den Göttern zugeschrieben, weil hier eine gewisse Willkür herrscht. Eine eigentliche Theorie, welche überhaupt in einem Kunstwerk nicht gesucht werden darf, lässt sich aus den Trauerspielen des Aeschy-

lus und Sophokles nicht entwickeln. Bisweilen wird in Betreff der Zukunft auf den göttlichen Willen des Jupiter (*φρένα δίαν*) hingewiesen, dessen unendliche Tiefe sich nicht durchschauen lasse (sup. 1063). Dunkel und unerforschlich sind die Rathschlüsse und Wege des Jupiter (s. v. 86—94). Die Cassandra bejammert ihr und Agamemnons Schicksal (1305: *ἐμὴν Ἀγαμέμνονός τε μοῖραν*). Hernach wird als Grundursache von Agamemnons Fall Jupiter angegeben, von welchem das traurige Geschick herstamme: *τί τῶνδ' οὐ θεοκραντόν ἐστιν;* (1476). Der Chor in den Schutzflehenden (824): *τί δ' ἄνευ σέθεν θνατοῖς τελειόν ἐστιν.* Denselben Gedanken drückt der Schlussvers in den Trachinierinnen aus: *κοὐδὲν τούτων, ὅτι μὴ Ζεύς.* Wenn nun in diesen und andern Stellen die Macht des Jupiter als alleinige und ausschliessliche dargestellt, hin und wieder aber neben ihm die Parzen genannt sind (z. B. in dem Schlussvers der Eumeniden), so möchte ich dies nicht mit Nägelsbach (S. 34) auf die Subordination oder Coordination dieser göttlichen Potenzen zurückführen, sondern auf die Willkür, mit welcher nach der obigen Ausführung Jupiter, *δίκη*, *θέμις*, die Erinyen bald allein, bald in Verbindung genannt werden. Viele Ausdrücke und Bezeichnungen sind aus der Freiheit und dem schwunghaften Charakter der poetischen Diktion zu erklären,

welche im Superlativ spricht und das Beschränkte zu einer unbeschränkten Allgemeinheit steigert. Wollte man die Attribute des Jupiter: παναίτιος, πανεργέτης im eigentlichen buchstäblichen Sinne nehmen, so wäre Jupiter der absolute Gott, was er nicht ist und andrer Seits könnte damit die menschliche Freiheit nicht zusammen bestehen. Dass Jupiter und die Parzen in der Orestie übereinstimmend das menschliche Geschick bestimmen und die Idee der Gerechtigkeit realisiren, scheint durch Blümner hinlänglich erwiesen. Es fragt sich aber, ob das Verhältniss des Jupiter zu den Parzen im Prometheus anders aufgefasst sei.

4. Ueber den Prometheus des Aeschylus.

In den übrigen Trauerspielen des Aeschylus wird Jupiter als ein weiser und gerechter Beherrscher der menschlichen und göttlichen Angelegenheiten verherrlicht; damit scheint aber die Charakteristik desselben in dem Prometheus in einem schneidenden Widerspruch zu stehen (150. 162. 186. 225. 402—405). Daher denn die Idee dieses Trauerspiels sehr verschieden aufgefasst worden. Schömann in seiner Ausgabe des Prometheus hat diese verschiedenen Ansichten zusammengestellt (S. 91 ff.) und eine wesentlich davon verschiedene entwickelt, welche aber weder bei Cäsar, noch bei Her-

mann, noch bei Rauchenstein, noch bei Hartung und zwar mit Recht Anklang gefunden hat. Es kommt hierbei Alles auf den Standpunkt an, von welchem das Verhalten des Prometheus beurtheilt wird. Derselbe hat dem Jupiter mit zur Herrschaft verholfen (217—219. 304—306. 439. 440.) und weil Jupiter das Menschengeschlecht vertilgen wollte, das Feuer vom Himmel gestohlen, um dasselbe vom Untergang zu retten (109. 252. 612). Dass das Feuer im eigentlichen, nicht im uneigentlichen ideellen Sinn zu nehmen sei, hat Schömann treffend bemerkt. Das Feuer wird als Lehrmeister (*διδάσκαλος*) aller Künste und als *μέγας πόρος* bezeichnet (110. 111. 254). Prometheus hat den Menschen die Voraussicht des Schicksals entzogen und ihnen die blinde Hoffnung eingeflösst (248—250). Unter *μόρος* versteht Schömann den Tod, *μόρος* bezeichnet aber auch, und zwar nicht blos bei Homer, sondern auch bei Aeschylus (z. B. A. 1592. Pers. 364) das Geschick überhaupt. In dieser Bedeutung bildet es den Gegensatz zu den blinden Hoffnungen. Der Sinn wäre also wohl der: dass die Menschen nicht das Schlimme fürchten, sondern das Gute hoffen. Prometheus hat ihnen das Verständniss der Jahreszeiten eröffnet und den Wandel der Gestirne gelehrt und sie dadurch in den Stand gesetzt, die Natur zu beherrschen. Zu ihrem Besten

hat er die Zahl und die Schrift, sowie die Erinnerung, die Mutter der Musen erfunden, ihnen hat er die Heilmittel der Krankheit gewiesen, die Kunst der Weissagung aus den verschiedenen Anzeichen zugänglich gemacht, und gezeigt, wie das Opfer auf eine den Göttern wohlgefällige Art darzubringen sei, nicht weniger die verborgenen Schätze der Erde, Erz, Eisen, Gold und Silber für die Menschen aufgefunden, kurz alle Künste haben sie von Prometheus erhalten (447—468. 477—506). Für alle diese Wohlthaten wird Prometheus an einen Felsen geschmiedet und den ärgsten Qualen unterworfen. Das also, was man Gesittung und Civilisation nennt, ist das Werk des Prometheus. Nach den Anschauungen des Alterthums und auch Platos ist die Beseitigung der Rohheit und die intellektuelle Bildung, mithin die Beherrschung der Natur die Grundlage der sittlichen Zeitigung und Vervollkommnung. Es kann also nicht gesagt werden, dass Prometheus blos die irdischen und materiellen Bedürfnisse befriedigt habe und noch unstatthafter ist die Vergleichung mit dem Teufel, einer dem griechischen Alterthum durchaus fremdartigen Vorstellung, welche nach Hermanns treffender Bemerkung eine spezifisch christliche ist. Nach Schömann (S. 52) ist die Gesinnung der Prometheischen Menschen der Gottheit entfremdet; sie opfern den Göttern nur in

Beziehung auf die Zeichendeutung, also nicht in frommem Sinn, sondern nur in eigennütziger Absicht und in dem niedrigen Bestreben, um die Mächtigen durch Gaben und Opfer zu ihrem Vortheil zu bewegen. Das Opfer wird neben und mit der Zeichendeutung genannt, aber dass es nun in Beziehung auf diese dargebracht werde, ist nicht gesagt (485 ff.). Die Wohlgefälligkeit des Opfers beweist nicht ohne Weitres das niedrige Bestreben, welches Schömann annimmt. Durch die Zeichendeutung wird der Wille der Götter erforscht um darnach zu handeln. Dieser Zweck liegt aller Zeichendeutung im griechischen und römischen Alterthume zum Grunde, und es kann darin ebenso wenig eine der Gottheit entfremdete Gesinnung gefunden werden, als in dem Bestreben, durch Opfer die Gunst der Götter zu gewinnen. Denn diese Absicht war mit den Opferungen der Griechen überhaupt, nicht blos der prometheischen Menschen verbunden. Wenn nach der gewöhnlichen Meinung die Leiden und Irrfahrten der Io die Schonungslosigkeit und Gewaltthätigkeit des Jupiter in einer andern Richtung documentiren, so legt Schömann in das Verhältniss der Io zum Jupiter eine ganz andre Bedeutung. Sie habe nicht vermocht, sich zur Hingebung in den Willen des Gottes und zu dem Gedanken einer Vereinigung mit ihm zu erheben. Damit wird es

seltsamer Weise der Io zum Vorwurf gemacht, dass sie ihre Unschuld nicht sofort und mit freudiger Bereitwilligkeit dem Jupiter preis gegeben hat. Hätte sie sich an dem letztern vergangen, so würde es der Gerechtigkeit desselben nicht wohl anstehen, sie durch die Juno strafen zu lassen. Nach Schömann vertritt Juno die gemeine Ordnung der Dinge, nach welcher eine Vereinigung der menschlichen und göttlichen Naturen nicht Statt findet. Allein es fehlt aller Beweis einer solchen Vertretung, einer solchen symbolischen Bedeutung. Unter der Obhut der Here steht die Heiligkeit der Ehe und sie handelt demgemäss in ihrem Charakter, wenn der Umgang des Jupiter mit fremden Frauen ihren Zorn und Unwillen erregt. Schömann sagt: Jupiter wende die Feindseligkeiten der Juno deswegen von der Io nicht ab, weil sie durch ihre Gesinnung sich dem Princip der Here unterworfen habe. Hat Here um diese Unterwerfung gewusst, so steht sie mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie ihren Unwillen gegen die Io richtet. Hat sie nicht darum gewusst, so handelt sie in einer Verblendung, welche Jupiter als Gott der Gerechtigkeit hätte beseitigen müssen. Es ist durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass das Schicksal der Io im Prometheus anders aufgefasst worden sei, als in den Schutzflehenden (295—300). Schömann legt

der Geschlechtsvereinigung der Götter mit menschlichen Frauen Ideen unter, welche wohl in Folge symbolischer Auslegung späterhin hervorgetreten sind, von denen sich aber in der Volksreligion und in den griechischen Tragikern keine Andeutung findet. Die ganze Argumentation macht den Eindruck des Gesuchten und Gekünstelten, in welches der gelehrte und geistreiche Philolog sich verstrickt hat. Schömann findet darin eine besondere Kraft und Kunst des Dichters, dass er uns ganz auf den Standpunkt des Prometheus versetzt, und wir also gewissermassen mit ihm den Jupiter der Ungerechtigkeit anklagen. Nun ist allerdings richtig, dass wer sich dem Eindruck des Stücks unbefangen hingibt, in dem Prometheus eine gewaltige, grossartige, jedoch hochtrotzige, aber unbezweifelt keine teuflische Natur anerkennen wird, deren Leiden nicht im Verhältniss zu seinem Vergehen steht. Dieser natürliche Eindruck liegt dann auch den meisten Auffassungen des Stücks zum Grunde. Darin aber, dass ein solcher Eindruck hervorgebracht wird und wir mit dem Prometheus sympathisiren, kann nicht wohl eine besondre Kunst gefunden werden, wenn nach der Idee, welche dem Ganzen zum Grunde liegt, eine jenem günstigen Eindruck entgegengesetzte Wirkung beabsichtigt wird und dieser Umschlag im gelösten Prometheus hervortritt. Wir müssten dann die Sympathie

mit dem Schicksal des Prometheus für verfehlt halten, sie als unberechtigt zurücknehmen und die frühern Empfindungen in die entgegengesetzten umwandeln. Die Beabsichtigung einer solchen Wirkung müssen wir für unkünstlerisch ansprechen. Uebrigens können wir dem nicht beistimmen, dass die Versöhnung mit Jupiter, welche in Aussicht gestellt wird, den Prometheus als schwach und selbstsüchtig erscheinen lasse, indem er sich mit demjenigen vertrage, gegen dessen Tyrannei er sich um der Menschheit willen aufgelehnt habe, und welche nun für die Ewigkeit befestigt werde. So verschiedenartig sich auch Prometheus über den endlichen Ausgang der Dinge äussert, so wird doch darauf hingedeutet, dass Zeus bei der Erlösung des Prometheus entweder gar nicht mehr die Herrschaft besitzt, oder seinen tyrannischen Sinn geändert hat. Nach Schömann kann man den Prometheus nicht für einen Wohlthäter der Menschen halten, und ihm einen sittlichen Werth beilegen, wenn man nicht den Aeschylus einer Irreligiosität beschuldigen will, indem er in Widerspruch mit seinen Aussprüchen über den Jupiter, und in Widerspruch mit der Volksreligion, den Regenten der Welt als einen undankbaren grausamen Tyrannen schildere. Der Mythus von dem Jupiter und den andern Göttern bietet eine doppelte Seite dar, und die Tragiker haben bald

die, bald jene Seite aufgefasst. Sie sind sich daher, wie auch andere Beispiele beweisen, in Schilderung der Gottheiten nicht gleich geblieben, und haben sie nach ihren künstlerischen Zwecken bald so, bald anders aufgefasst, bald höher, bald tiefer gestellt. Jupiter hat die Herrschaft des Saturn umgestürzt und dadurch sind die ideellen Mächte entbunden worden, und zur Regierung der Weltordnung gelangt. Nach Nägelsbach (nachh. Th. S. 99) hat es sich bei diesem Götterkampf blos um die Ehren und Würden gehandelt (τιμή bezeichnet die Funktion der Götter. Valkenaer zu Eur. Hippolyt 107). Nach dieser Ansicht stehen sich zwei Parteien gegenüber, ohne dass dieser Kampf eine tiefere Bedeutung für die Weltentwickelung hat, was sich aber doch nicht annehmen lässt. Der gesammte Weltprocess würde sich dann als ein Spiel des Zufalls darstellen. Dass die Lichtgötter, denen Jupiter vorsteht, im Gegensatz gegen die unterirdischen, welche im Tartarus hausen, (supp. 151 ff.) zur Regierung gelangen, kann nicht für ein nichtssagendes Ereigniss gehalten werden, sondern deutet darauf hin, dass ein freieres und mehr geistiges Princip zur Geltung gekommen ist. Nach Aeschylus entscheidet sich Prometheus für Jupiter und zwar unstreitig vermöge seiner ideellen Natur, denn wohl nur diese kann als Bestimmungsgrund gelten. Es ist hier

der Ort nicht, den Wechsel in der Götterdynastie und die Bedeutung desselben ausführlicher zu besprechen. In der Herrschaft des Jupiter realisirt sich Ordnung und Gesetz und er ist eben desshalb der Gott der Gerechtigkeit. Jupiter hat aber auch seinen Vater vom Thron gestossen (199—235), so dass wegen dieser Impietät der Fluch desselben auf ihm haftet (910). Klausen (41) bemerkt treffend, dass in Beziehung auf diesen Fluch den Moiren und Erinyen das Steuer der Nothwendigkeit zugesprochen wird (518). Von dieser Seite ist Jupiter im Prometheus aufgefasst und zwar nicht in Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung mit der Volksreligion und es konnte daher die Dichtung um so weniger Anstoss geben, als Jupiter den andern Göttern gegenüber in einer gewaltsamen und willkürlichen Handlungsweise dargestellt wird. Abstrahiren wir nun von den Vorwürfen, welche Prometheus in seinem leidenschaftlichen Unmuthe gegen den Jupiter ausstösst und achten wir darauf, dass dem Jupiter keine Gelegenheit gegeben wird, sein Verfahren zu rechtfertigen, und sich gegen die Beschuldigungen der Grausamkeit und Willkürlichkeit zu vertheidigen, so bleibt nur die Thatsache stehen, dass Prometheus das Feuer vom Himmel gestohlen hat und ihn Jupiter desshalb straft. Dieser Raub ist eine unrechtmässige Handlung, wodurch

sich Prometheus gegen die Macht des Jupiter vergeht. Eine solche Auflehnung gegen seine Alleinherrschaft, verbunden mit übermüthigem Trotze konnte nicht ungeahndet bleiben, wenn auch die Motive des Prometheus an sich lobenswerth sind. Die Strafe steht aber nicht im Verhältniss zum Vergehen. Das Unrecht ist daher auf beiden Seiten. Eine Ausgleichung der beiderseitigen Ansprüche ist unstreitig im gelösten Prometheus dargestellt worden, dessen Inhalt nicht näher bekannt ist. In dem gefesselten hat Jupiter erst die Herrschaft angetreten, und die Naturmächte der Moiren und Erinyen, welche den alten Göttern angehören, bestehen noch in grösserer Kraft und sind noch nicht mit den ideellen Mächten so geeinigt, wie späterhin. Der Dichter, der eine Handlung in eine gewisse Zeit versetzt, wird auch die Zustände und Charaktere auf eine der Zeit angemessene Weise schildern müssen. Der Ansicht bewährter Philologen, dass Jupiter im gelösten Prometheus von seiner tyrannischen Härte nachgelassen und dieselbe einer mildern und humanern Gesinnung Platz gemacht habe, kann man mit Schömann das nicht entgegenhalten, dass soweit wir den Anfang des gelösten Prometheus kennen, derselbe immer noch der nämlichen harten Behandlung unterworfen sei. Den Uebergang von dem gefesselten zu dem gelösten konnte, wenn der

Dichter nicht einen Sprung machen wollte, nicht anders bewirkt werden, als dass wir den Prometheus zu Anfang des gelösten in demselben Zustande finden, in welchem wir ihn zu Ende des gefesselten erblicken. Wie und durch welche Motive die Versöhnung mit Jupiter vermittelt worden, darüber lässt sich kein bestimmtes Urtheil fällen, da wir den Fortgang und die Entwicklung des gelösten Prometheus nicht kennen. Schömann sagt, er könne sich kein Motiv denken, aus welchem Jupiter sein Benehmen gegen Prometheus im gefesselten ändere. Die problematische Heirath des Jupiter und in deren Folge die Entthronung desselben durch einen später geborenen Sohn kann nicht, wenn anders Aeschylus künstlerisch verfahren ist, eine bedeutungslose, müssige, für die Totalität der dramatischen Composition gleichgültige Erfindung, eine Art tragischer Schnörkel sein und zwar um so weniger, da zu Ende des Stücks Mercur im Auftrage Jupiters den Prometheus auffordert, die betreffende Heirath zu nennen. Er soll die Umstände genau und bestimmt angeben, und es ist daher schon in dieser Hinsicht, andrer Gründe nicht zu gedenken, ein unzulässiger Gedanke, Jupiter habe den in Rede stehenden Befehl desswegen erlassen, damit der Hass und Trotz des Prometheus sich in seiner völligen Grösse zeige. Ist demnach die gedachte Heirath

ein wesentlicher Moment in der Composition des Trauerspiels, so wird daran auch wohl die weitere Entwicklung in dem gelösten Prometheus angeknüpft worden sein. Schömann in seiner Entgegnung auf die Cäsarsche Recension gibt zu, dass Jupiter als ein gewordener und beschränkter Gott von einer ausser ihm seienden Nothwendigkeit abhänge und demnach seine Entthronung möglich sei. Hat also Jupiter ein Interesse, das Geheimniss des Prometheus zu erfahren, so ist es wohl denkbar, dass Jupiter in dieser seiner Bedürftigkeit von seiner anfänglichen Strenge nachgelassen und andrer Seits Prometheus, durch fortdauernde Qualen erweicht, sich bereitwillig erklärt habe, das Geheimniss zu offenbaren und zwar um so mehr, da ihn die wiedergeschenkte Freiheit in den Stand setzt, fernerhin seine Thätigkeit zu Gunsten und zur Beglückung des Menschengeschlechts zu verwenden. Dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass Jupiter seinen Entschluss, das Menschengeschlecht zu vertilgen, gegen das von Prometheus gebildete nicht ausführt und also das Unternehmen des Prometheus in seinen Folgen anerkennt und bestehen lässt. Durch diese Gutheissung sowohl, als die Offenbarung des Geheimnisses kann also die Versöhnung motivirt sein. Ohne Bedeutung ist es auch nicht, dass eben nur im Prometheus Jupiter in seiner Beschränkung dargestellt

ist, indem er seine eigne Zukunft nicht kennt und Aufschlüsse darüber von Prometheus erwartet und durch Hermes verlangt. Damit im Zusammenhange steht es, dass eben nur im Prometheus der Ausspruch gethan wird, Jupiter sei der μοῖρα unterworfen, und im Gegensatz gegen den Jupiter den drei Moiren und den Erinyen das Steuer der Nothwendigkeit beigelegt wird. Obgleich nur Prometheus diesen Ausspruch thut, und man ihm daher eine absolute Geltung absprechen kann, so leidet er doch insofern eine Anwendung auf den Jupiter, als über ihn ein von seinem Willen unabhängiges Verhängniss waltet. Dasselbe ist allerdings ein bedingtes und die Bedingung, die Heirath, in den Willen des Jupiter gestellt, worauf Klausen ein besondres Gewicht legt. Insofern aber mit dem Eintritt der Bedingung, mit der Heirath, Jupiter die Herrschaft verliert, ist seine Handlungsweise keine freie, sondern unterliegt unter gewissen Voraussetzungen der Nothwendigkeit. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob, wie Bouterwek (l. c. S. 27) annimmt, die Anspielung auf einen gedenklichen Wechsel in der Götterdynastie mit den Orphischen Mysterien in Verbindung stehe.

Die Fabel des Prometheus bezieht sich nicht auf griechisches Leben und griechische Geschlechter, sondern auf den Zustand der Menschheit überhaupt, und

unterscheidet sich eben dadurch von den übrigen Trauerspielen der Tragiker. Es spiegelt sich in dem Prometheus das Schicksal und die Entwicklung der Menschheit ab. Er ist die Personification des Menschengeistes ohne dass er jedoch aufhört, ein Individuum zu sein. (S. Nägelsbach. nachh. Th. S. 99. und den hier citirten Preller.) Man kann wohl, ohne in den Fehler zu verfallen, abstrakte Lehren in die Dichtung hineinzutragen oder vielmehr herauszuklauben, in dem Prometheus den Gedanken ausgesprochen finden, dass die Menschen durch eigne Thätigkeit und durch freie Selbstbestimmung unter Sorgen und Leiden sich die Gesittung und die Tüchtigkeit in den Künsten des Friedens erarbeiten müssen. Wären diese Künste ein Teufelswerk, wie Schömann annimmt, so würde die weitläuftige Auseinandersetzung und Anpreisung derselben mit den Erfordernissen der künstlerischen Composition in Widerspruch stehen. Die Vergleichung des Prometheus mit Goethes Faust in der Vorrede zu dem Kieler Lektionsverzeichnisse (v. J. 1843) von Nitzsch können wir nicht für durchaus treffend halten. Der Faust, diese Tragödie des idealen Selbstbewusstseins, hat einen durchaus subjectiven Charakter und keine Beziehung auf die Menschheit, wie Prometheus. Eine Aehnlichkeit kann nur darin gefunden werden, dass sich Faust wie Prometheus

von Gott lossagt. Allein Grund und Bedeutung des Abfalls sind bei beiden wesentlich verschieden. Der neuste Erklärer der Prometheus-Sage, welcher aber dieselbe nur in Beziehung auf Hesiodus behandelt, ist, soviel ich weiss, Planck (in der allgemeinen Monatsschrift Jahrg. 1854 S. 600 fgde. und in den Jahrbüchern für Philol. Jg. 1855 S. 75 und 96). Nach Planck bezeichnet Prometheus einen Zustand der Entzweiung, in welchem die Selbstheit gleichsam noch nicht zum Durchbruch gekommen ist, sondern der bindenden Natur gegenübersteht, ohne dieselbe mit sittlicher Freiheit zu beherrschen. Das Culturbedürfniss mit seinem Zweck ist nur ein natürliches äusseres selbstsüchtiges, womit eine beständige Unruhe und Sorge, ein Unbefriedigetsein verknüpft ist. Das Nagen des Geiers an der Leber, dem Sitz der Begierde und Leidenschaft, soll die Friedlosigkeit symbolisch veranschaulichen. Der Prometheus des Aeschylus in seinen Bestrebungen für das Heil der Menschheit, in den idealen Gütern und Gaben, welche er derselben verleiht, kann nicht als Träger und Repräsentant eines bloss äusserlichen selbstsüchtigen Culturzwecks aufgefasst werden. Wenn man den Prometheus nicht zu einer lediglich allegorischen Persönlichkeit machen will, sondern als ein Individuum gelten lässt, so kann auch das Nagen an der Leber

nicht ohne weiteres auf die Gesammtheit der Menschen, sondern nur auf Prometheus bezogen werden, welcher allerdings von Aeschylus als eine leidenschaftliche Natur geschildert wird. Nach Planck hat Jupiter den Menschen deswegen das Feuer vorenthalten, weil sich Prometheus trügerisch gegen ihn benommen und die Ehrfurcht gegen die Götter ausser Augen gesetzt hat. Das kurz vorher Bemerkte gilt auch hier. Die gedachte Vorenthaltung ist nur dann gerechtfertiget, wenn Prometheus und die Menschheit identificirt werden. Der Feuerraub soll deswegen als Diebstahl betrachtet werden, weil „die an das Feuer (das Element natürlicher Cultur?) sich knüpfende Cultur, welche Prometheus den Menschen gebracht hat, ungeachtet ihrer Nützlichkeit doch keine wahre Befriedigung bringt, vielmehr ein Fluch von Seiten der Götter auf derselben zu ruhen scheint.“ Diese Ansicht, welche sich von einer gewissen Künstlichkeit nicht frei hält, und auf unerwiesne Voraussetzungen sich stützt, kann unbezweifelt nicht der Tragödie des Aeschylus zu Grunde gelegt werden, wenn sie auch in Beziehung auf Hesiodus zutreffend sein sollte.

5. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über das Fatum von den Trauerspielen, in denen das Geschick der Labdakiden dargestellt wird.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalt der übrigen Trauerspiele, insoweit er noch nicht besprochen ist, wobei wir eine künstlerische Beurtheilung nicht bezwecken, sondern uns vornämlich auf die Erörterung beschränken, in wiefern in ihnen die Idee der Gerechtigkeit individualisirt und spezificirt werde. Wir stossen in diesen Trauerspielen auf Criminalfälle im grossartigsten Style, in denen sich die tragische Gewalt des Geschicks in seiner colossalen, furchtbaren Erhabenheit entwickelt. Das unheimliche Grausen und Entsetzen, welches in diesen königlichen Geschlechtern einheimisch ist, und vom Ahnherrn auf Enkel und Urenkel forterbt, ist die Seele und der Pulsschlag in den Trauerspielen des Aeschylus und Sophokles und erneuert sich unwillkürlich, wenn man diese grossartigen Schöpfungen der griechischen Dichtkunst auf sich einwirken lässt. Es kann zweifelhaft scheinen, ob die Götter desswegen gewissen Geschlechtern feindselig gesinnt sind, weil in den Mitgliedern derselben die erbliche Geneigtheit zu Freveln vorherrscht, oder ob die Mitglieder gewisser Geschlech-

ter deswegen zu Unthaten geneigt sind, weil auf ihnen der Fluch der Götter ruht.

Es ist nun vielfältig darüber gestritten worden, ob und inwiefern in den Tragikern die Herrschaft des Schicksals zur Anschauung und Geltung gebracht werde, indem man darunter die absolute Macht nicht allein über die äussern Lebenszustände, sondern auch über den Willen versteht. Das Schicksal in diesem Sinn ist mit der dramatischen Nothwendigkeit im Gegensatz gegen die Willkür und den Zufall nicht zu verwechseln. Die dramatische Handlung ist nicht denkbar ohne einen gewissen Conflikt, sei es dass Ereignisse und Unthaten, wie z. B. im Oedipus Tyrannus oder entgegengesetzte Bestrebungen, oder der beabsichtigte Erfolg im Verhältniss zum Willen, wie z. B. in den Trachinierinnen einen Widerstreit verursachen. Der Ausgang des Conflikts kann, wenn er kunstgemäss sein soll, kein zufälliger sein, sondern muss in den Umständen und Charakteren gegründet sein. Werden diese in äussere, ihnen widerstrebende Verhältnisse gestellt, gehen sie in Bekämpfung derselben aus sittlichen Motiven unter, so ist ihr Untergang eine Verherrlichung ihrer ideellen Thätigkeit, und man kann nicht sagen, dass ein Unschuldiger gestraft werde. Der Glaube an eine überirdische Macht und Weltregierung schliesst nun, wenn er nicht

leer und mit sich selbst in Widerspruch stehen soll, die Ueberzeugung in sich, dass die Ereignisse und Begebenheiten, wo nicht unmittelbar von dieser Macht hervorgerufen und erzeugt, doch vorhergesehen und insofern zugelassen werden, als von Oben her in ihren Verlauf nicht eingegriffen und dieser nicht gehemmt wird. Dies gilt auch von den Unthaten, indem mit Gewährung der Freiheit auch der Missbrauch zugelassen ist, welcher aber lediglich dem Thäter zur Last fällt und nur ihm zugerechnet werden kann. Inwiefern die Parzen die willenlose Gesetzlichkeit darstellen, namentlich in Beziehung auf Leben und Tod, insofern werden die äussern Zustände der dramatischen Personen auf sie zurückgeführt, nur dass auch hier, nach der obigen Bemerkung, die Funktion der Parzen und Götter nicht streng von einander geschieden wird. Nach Nägelsbach sind die Verhältnisse, in welche die dramatischen Personen gestellt werden, Resultate des Fatums, was aber auf der Scene vor sich geht, die Handlungen fallen lediglich der Freiheit zu und können ebenso gut gethan als unterlassen werden. Allein die Verhältnisse, welche dem Drama vorhergehen und an denen es sich entwickelt, sind hin und wieder Produkte der Freiheit, oder durch eine göttliche Bestimmung bedingt. Der Feuerraub des Prometheus, die thatsächliche Grundlage des Stücks, ist

eine durchaus freie That. Dies gilt, wenn auch nicht ohne Einschränkung von der Verfolgung der Danaiden, um die Heirath mit ihnen zu erzwingen, wobei der Hass der Juno in Beziehung genommen wird. Dass Agamemnon die Iphigenie geopfert, ist für die Clytämnestra; dass diese den ersten umgebracht, ist für Orest eine feststehende Thatsache, ohne dass durch diese Unabänderlichkeit die Handlungen an sich den Charakter der Freiheit verlieren und gleichsam die Natur des Schicksals annehmen. Soll das Fatum nichts weiter als den Bestand der thatsächlichen Verhältnisse bedeuten, über welche der Mensch keine Macht hat, dann ist dasselbe ebenso ein moderner, als ein griechischer Begriff. Wenn, wie Nägelsbach sagt, die Personen des Dramas die betreffenden Handlungen ebenso gut thun als unterlassen können, so ist doch ihre Freiheit keine unbedingte. Die Götter in ihrer Herrschaft über die Welt bestimmen zwar nicht den Willen zu Frevelthaten, wirken aber doch zu denselben durch Verblendung, durch Täuschungen mancher Art mit und üben einen wesentlichen Einfluss auf die menschlichen Entschliessungen und Handlungen aus, indem sie als wirksame Potenzen in der Entwicklung der moralischen Welt in die dramatischen Vorgänge verflochten werden. Das Gelingen oder Misslingen der Bestrebungen und Unternehmungen, die Erfolge dersel-

ben hängen von ihnen ab, je nachdem sie ihren Beistand gewähren oder versagen. Wenn einmal auf ein Haus der göttliche Zorn einstürmt, und dieses in seinen Grundlagen schwankt, so geht das Verderben von Geschlecht zu Geschlecht. Antigone (581) *οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος, ἄτας οὐδὲν ἐλλείπει, γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον*, und sodann (596) *οὐδ' ἀπαλλάσσει γενεὰν γένος, ἀλλ' ἐρείπει θεῶν τις, οὐδ' ἔχει λύσιν.* Aehnlich Thekla in Schillers Wallenstein: Es schleicht ein finstrer Geist durch unser Haus und schleunig will das Schicksal mit uns enden. Die Einwirkungen der Götter auf die Ereignisse und das Thun und Lassen der Menschen, sowie die Bestimmungen des Schicksals treten in den verschiedenen Trauerspielen nicht gleichmässig hervor, in einigen stärker, in andern schwächer und nur in entfernter Weise. In keinem fehlt jedoch die Beziehung auf die göttlichen Entschliessungen und Einflüsse, sodass keins sich blos auf dem Boden menschlicher Bestrebungen und Conflikte bewegt. Dies gilt auch von Ajax. Die Veranlassung zum Selbstmord ist der von der Minerva bewirkte Wahnsinn, in welchem er die Stücke einer Viehheerde für die Anführer des griechischen Heeres hält. Nachdem er zu sich selbst gekommen, entschliesst er sich aus freier Selbstbestimmung zum Selbstmord, um dem Schimpf zu entgehen. Ein göttlicher Antrieb oder eine Bestimmung

des Fatums wird dabei nicht erwähnt. Dennoch heisst es hernach (949): θεοῖς τέθνηκεν οὗτος. Häuser des Unglücks und des Wehs sind die Labdakiden und Pelopiden, welche das mit einander gemein haben, dass durch ein düstres Verhängniss aus einer unseligen That sich andere entwickeln, in Folge deren das Geschlecht dem Unheil verfällt (v. Nitzsch griech. Sagenpoesie S. 486). In dem Hause des Pelops geht aus der Saat eines Frevels eine reiche Erndte von Verbrechen auf, indem eine Unthat die Begehung einer andern hervorruft und so die folgenden gleichsam Sprösslinge der ersten sind. In den Trauerspielen des Aeschylus, insoweit sie die Vorgänge in diesem Geschlecht darstellen, bildet die Blutrache, eben so ein Frevel, als ein Werk der vergeltenden Gerechtigkeit, den Antrieb und das Motiv, gleichsam den Keim der dramatischen Handlung und tragischen Entwicklung, so dass an die Beeiferung, den Verwandtenmord zu rächen, der Verfall des Geschlechts geknüpft ist, bis derselbe durch Orest aufgehalten wird. In dem Hause der Labdakiden wirkt willkürliches und unwillkürliches zusammen, um naturwidrige Handlungen und Erfolge herbeizuführen. Das Unterscheidende in dem Schicksal der Pelopiden und Labdakiden ist in der unvermeidlichen Vorherbestimmung enthalten, welcher die letztern unterliegen. Sodann

ist die That des Oedipus, obschon eine unfreiwillige, der Blutrache verfallen. In Ermangelung eines Verwandten aber, welcher sie vollziehen könnte, tritt hier der Rachegeist, der Geist der Wiedervergeltung nicht in Wirksamkeit, wie in der Orestie. Oedipus ist sein eigner Rächer, seine eigne Erinys. Die Unglücksthat des Oedipus und die Widernatürlichkeit der blutschänderischen Ehe reflektirt sich in den Söhnen, welche die Pietät gegen den Vater hintansetzen und sich mit frevelhaftem Hass anfeinden. In dem prophetischen Fluche, welchen Oedipus über sie ausspricht, wiederholt sich gewissermassen die Vorherbestimmung des Orakels, nur in andrer Weise. Nach Lübker (S. 54), wenn wir anders seine Argumentation richtig fassen, hat das Schicksal bei Sophokles eine grössere Gewalt über die menschliche Freiheit, als bei Aeschylus, weil die dem göttlichen Willen entgegenstehende Neigung „wegen ihrer Allgemeinheit und bei ihrer durch die Abstammung sich fortpflanzenden Stärke die Einwirkung einer höhern Macht erfordert.“ Wir können aber weder die Allgemeinheit einer bösen Neigung bei Sophokles stärker betont finden, als bei Aeschylus, noch auch eine grössere Beschränkung der menschlichen Freiheit. Die Aeusserung des Oedipus nach Entdeckung seiner Unglücksthat, er werde als *κακός τ' ὢν κᾀκ κακῶν* erfunden,

drückt nicht den Gedanken aus, dass immer und nothwendig schlechten Menschen schlechte entstammen. Antigone ist der schlagendste Beweis des Gegentheils. Die, wie Lübker sagt, aus vorausgegangenen Verbrechen fliessende Lust, auf dem Wege der Vergeltung zu sündigen, kann bei Sophokles nicht hervortreten und ein Element des dramatischen Verlaufs bilden, da er andre Verhältnisse schildert, als Aeschylus. In der Fabel des Oedipus wird die Unvermeidlichkeit der göttlichen Schickung in einem furchtbaren Beispiel zur Anschauung gebracht, indem sich zugleich aus dem Ungehorsam gegen den Orakelspruch unselige und entsetzliche Folgen entwickeln. Man hat daher dies Trauerspiel hin und wieder als Beispiel angeführt, dass nach der Weltanschauung der griechischen Tragiker das menschliche Dasein von einer fatalistischen Nothwendigkeit beherrscht werde. Lajus hat wider den Willen des Apollo eine Ehe geschlossen und sich dadurch das eigne Unheil erzeugt, den Vatermörder Oedipus (Oed. T. 730 ff. 763. 786. 827.). Nach Aeschylus (s. a. Th. 735) hat der Orakelspruch des Apollo dreimal dahin gelautet, dass Lajus ohne Nachkommen versterben solle, um den Staat zu erhalten (*σώζειν πόλιν*). Allein *κρατηθεὶς ἐκ φίλων ἀβουλίαις* hat er sich seinen Tod den Vatermörder Oedipus erzeugt (Euripides erwähnt das Verbot

der Ehe nicht). Die angezognen Worte sind nun von Schneidewin (in den Göttinger Anzeigen J. 1850 S. 174), von Hermann (in den Annotationen zu v. 731), von Kruse (in der Dissertation de Aeschyli Oedipodea S. 31), von Susemihl (Jahrbücher J. 1855 S. 710), von Schmidt (in der Alterthumszeitung J. 1856 S. 389) nicht auf die unverständigen Rathschläge der Freunde, sondern auf die Jokaste bezogen worden, welche den Lajus zur ehelichen Beiwohnung verleitet habe. Kruse bemerkt: *τὰ φίλτατα* de uno parente dici constat. Bei dieser Erklärung nehme ich nur daran Anstoss, dass nicht wohl abzusehen ist, warum Aeschylus diese zweideutige, und darum gesuchte Redensart gebraucht hat, um die Ehefrau zu bezeichnen. Auch scheint die Verlockung derselben nicht ganz passend durch *ἀβουλίαις* ausgedrückt zu werden, denn eine solche Verlockung hat doch einen andern Charakter, als dass sie eine Unbesonnenheit, nach Hermann ein perversum consilium genannt werden könnte. Auf die Mitschuld der Jokaste möchte ich aber mit Schütz und Schneidewin, obschon in Widerspruch gegen Hermann das Folgende beziehen: *παράνοια* (wahnwitzige Verblendung) *συνᾶγε νυμφίους φρενώλεις* (über den dreimaligen Orakelspruch s. m. Schneidewin (Philologus III, 351); Kruse (S. 30), Susemihl (in den Jahrbüchern J. 1855 S. 545), Schmidt

(a. a. O. S. 393). Auf diesen Punkt näher einzugehen liegt ausser den Grenzen dieser Abhandlung. Die Auflehnung des Lajus gegen das Verbot des Apollo ist allerdings eine Schuld. Dasselbe nimmt jedoch zugleich den Charakter einer Strafe an, da nach den Ansichten des Alterthums Kinder ein Segen sind, und Kinderlosigkeit als das Loos eines Unglücklichen bezeichnet wird. Man hat daher, was jedoch Sophokles nicht anführt, um das Orakel des Apollo zu motiviren, dem Lajus die Entführung und Knabenschändung des Chrysippus schuld gegeben, wodurch er sich den Fluch des Pelops zugezogen.[1]) Die Aussetzung des gebornen Kindes, des Oedipus, wird nicht gleichlautend angegeben. Nach der Jocaste ist sie von Lajus geschehen, nach der Aussage der Hirten (1173) hat Jocaste das Kind diesen und zwar gefesselt und mit durchbohrten Fussgelenken übergeben. Die Aussetzung der Kinder war in Theben verboten (Aelian v. h. II, 7) und die Schuld des Lajus wird dadurch gesteigert, denn die Aussetzung ist eine durchaus freie

[1]) Schneidewin in den Gött. Abhand. T. V. S. 185. Hier ist denn auch Seite 186 der Inhalt des Trauerspiels genau angegeben. V. Hermann: de sacris Colon. S. 36. S. dagegen Nitzsch. a. a. O. S. 511 519. Susemihl in den Jahrb. 55. S. 745. V. Schmidt in der Alterthumszeitung J. 56. S. 390 und die hier citirten Schriftsteller.

That. Der Orakelspruch, dass Oedipus seinen Vater tödten werde, geht dadurch in Erfüllung, dass ersterer sowohl, als letzterer jenen Ausspruch zu vereiteln sucht. Hierdurch stellt sich die Bewahrheitung desselben als unbedingte Nothwendigkeit dar, zugleich aber auch soviel heraus, dass das Schicksal durch das Bestreben herbei geführt werde, demselben zu entgehen. Oedipus, der seinen Vater nicht kennt, erschlägt ihn im Zustande der Nothwehr. Die Handlung an sich ist keine verbrecherische (Oed. Col. 240. 266ff. 553. 554. 996. v. d. Note von Hermann zu v. 268) und es fällt nur hierbei insofern eine Schuld auf den Oedipus, als die Kenntniss des Orakels ihn zu einer besondern Vorsicht verpflichtete. Auch ist die Bemerkung von Blümner (de Soph. Oedipo rege S. 43) treffend: Oedipus male agit, quod (v. 964—69) oraculum rem Graecis sanctissimam parvi facit, quin ridet. Die That des Oedipus ist insofern eine That der Willkür, als er einen Menschen tödtet, der ihn angreift, die Tödtung des Vaters fällt unter diese Bestimmung nicht, und kann insoweit der Verschuldung des Oedipus nicht zugerechnet werden. Insofern derselbe seinen Vater nicht als solchen erschlägt, geht das Orakel nicht in Erfüllung, wenn die That nach der Willensbestimmung bemessen wird. Man kann daher hierin nicht ein Beispiel finden, dass Jemand durch

das Schicksal genöthigt werde, gegen seinen Willen die Gesetze der Pietät zu verletzen. Allein die That, nicht subjectiv, sondern objectiv genommen, und in ihrer Wirkung aufgefasst, stösst sowie die Heirath der eignen Mutter gegen die durch die Sittlichkeit geheiligten Naturgesetze an. Die rein objective Auffassung der Handlungen, welche sich freilich nach unsern Begriffen der criminalrechtlichen Verschuldung nicht rechtfertigen lässt, sieht von der Gesinnung ab und beurtheilt dieselben wie Naturereignisse, indem die Thatsachen lediglich in ihrem Erfolge zur Geltung gebracht werden. Sie findet sich auch in den ältern Criminalgesetzen, in denen der subjective Moment gegen den objectiven zurücktritt. Die Thaten des Oedipus sind Beleidigungen der Naturordnung und er ist daher objectiv ἀσεβής. In diesem Bewusstsein stösst er nach Entdeckung des Geheimnisses Verwünschungen und Verfluchungen aller Art gegen sich selbst aus (Oed. T. 1343. 1361. 1374. 1397 u. a. St.). In der Verzweiflung, wo er sich den Tod wünscht, sieht er es für eine Gunst an, wenn er aus dem Vaterlande vertrieben wird. Später will er bleiben, wird jedoch von Creon unter Zustimmung seiner eignen Söhne ausgewiesen (Oed. C. 437 ff. 766 ff. v. O. T. 1436). Daher entgegnet Oedipus auf die arglistige Aufforderung Creons, ihm nach

Theben [illegible] bei [illegible] das seine Kinder [illegible] tig werden [illegible] die Rückkehr nach Theben [illegible] diese That ist das [illegible] sen Grundlagen [illegible] gesühnt ist [illegible] schen Göttern mit ihrer [illegible] Diesem objectiven Thatbestand gemäss [illegible] von den Freveln des [illegible] das Haus von ihren Bewohnern [illegible] konnte. [illegible] ist aber subjectiv, in Beziehung auf die Willensbestimmung kein [illegible]. Nachdem der erste [illegible] und eine gewisse Ruhe in sein [illegible] ist, legt er in dem Oed. Col. nach den mannigfachen Er[illegible] und Leiden einen andern [illegible] an seine [illegible]ndlungen (266 ff. 521. 54[illegible]. 964 ff.). In seiner Unter[illegible] mit den Colonisten (v. [illegible]) nennt er sich [illegible]. Diese Aenderung in der Gesinnung ist durch [illegible] hinlänglich motivirt und entspricht durch[illegible] psychologischen Wahrheit. Der Standpunkt [illegible] Schuldlosigkeit musste im O. C. schon [illegible] hervortreten, und die Unthat desselben [illegible] Licht dargest[illegible] dadurch

seine Erlösung und seinen für Attika segensreichen Hingang zu motiviren. Oedipus beruft sich auf seine Schuldlosigkeit, denn er habe ἄκων die Unglücksthaten begangen. Es sei dies den Göttern genehm (φίλον) gewesen, welche von Alters her seinem Geschlecht gezürnt hätten, wodurch wohl auf eine Verschuldung desselben hingedeutet wird, wenn man hier nicht eine ganz willkürliche Abneigung und feindselige Gesinnung der Götter annehmen will. Demnach äussert sich der göttliche Zorn darin, dass die Nachkommen der Schuldigen widernatürliche Thaten begehen, wenn sie auch von den Göttern nicht dazu genöthigt werden.

In dem Oedipus Tyrannus feiert der Götterausspruch des Orakels einen Triumph über den Ungehorsam der Sterblichen und ihr Bestreben, der unvermeidlichen Vorherbestimmung zu entgehen, sowie über ihre Kurzsichtigkeit, indem das einmal verkündigte Geschick nothwendig erfüllt werden muss, wenigstens äusserlich, wenn sich auch der menschliche Wille dabei nicht betheiligt. Es spricht sich darin eine gewisse Herbigkeit, eine räthselhafte Strenge aus, welche mit der Verschuldung in keinem Verhältniss steht. Diese Herbigkeit würde noch schmerzlicher auf das Gemüth einwirken, wenn sie nicht durch den Charakter des Oedipus verringert würde, welcher in der stolzen Zuversicht auf

Theben zu folgen: ἐκεῖ χώρας ἀλάστωρ οὑμὸς ἐνναίων ἀεί (Col. 787), indem er zugleich hinzufügt, dass seine Kinder, nur um zu sterben, der dortigen Erde theilhaftig würden. Als Vatermörder ist ihm die Rückkehr nach Theben versagt (407 und 601); denn durch diese That ist das politische Gemeinwesen in seinen religiösen Grundlagen verunreinigt worden. Ehe die That gesühnt ist, bleibt Oedipus den zu Theben einheimischen Göttern und ihrer Busse verfallen. Diesem objectiven Thatbestand gemäss heisst es im Oed. T. (1227) von den Freveln des Oedipus, dass kein Fluss das Haus von ihren Besudelungen reinigen könne. Oedipus ist aber subjectiv, in Beziehung auf die Willensbestimmung kein ἀσεβής. Nachdem der erste Affect sich gelegt hat und eine gewisse Ruhe in sein Gemüth eingekehrt ist, legt er in dem Oed. Col. nach den mannigfachen Irrfahrten und Leiden einen andern Massstab an seine Handlungen (266 ff. 521. 548. 904 ff.). In seiner Unterredung mit den Coloniaten (v. 28) nennt er sich ἱερὸς εὐσεβής τε. Diese Aenderung in der Gesinnung ist durch die Umstände hinlänglich motivirt und entspricht durchaus der psychologischen Wahrheit. Der Standpunkt der subjectiven Schuldlosigkeit musste im O. C. schon desswegen mehr hervortreten, und die Unthat desselben in einem mildern Licht dargestellt werden, um dadurch

seine Erlösung und seinen für Attika segensreichen Hingang zu motiviren. Oedipus beruft sich auf seine Schuldlosigkeit, denn er habe ἄκων die Unglücksthaten begangen. Es sei dies den Göttern genehm (φίλον) gewesen, welche von Alters her seinem Geschlecht gezürnt hätten, wodurch wohl auf eine Verschuldung desselben hingedeutet wird, wenn man hier nicht eine ganz willkürliche Abneigung und feindselige Gesinnung der Götter annehmen will. Demnach äussert sich der göttliche Zorn darin, dass die Nachkommen der Schuldigen widernatürliche Thaten begehen, wenn sie auch von den Göttern nicht dazu genöthigt werden.

In dem Oedipus Tyrannus feiert der Götterausspruch des Orakels einen Triumph über den Ungehorsam der Sterblichen und ihr Bestreben, der unvermeidlichen Vorherbestimmung zu entgehen, sowie über ihre Kurzsichtigkeit, indem das einmal verkündigte Geschick nothwendig erfüllt werden muss, wenigstens äusserlich, wenn sich auch der menschliche Wille dabei nicht betheiligt. Es spricht sich darin eine gewisse Herbigkeit, eine räthselhafte Strenge aus, welche mit der Verschuldung in keinem Verhältniss steht. Diese Herbigkeit würde noch schmerzlicher auf das Gemüth einwirken, wenn sie nicht durch den Charakter des Oedipus verringert würde, welcher in der stolzen Zuversicht auf

sein Glück eine vermessene hoffärtige Sicherheit und in seinem Verhalten, namentlich gegen Tiresias, eine gewisse ὕβρις an den Tag legt. Dem Creon gibt er ein verrätherisches Complott mit Tiresias schuld, um ihn, den Oedipus, als Mörder anzugeben und die Herrschaft über Theben zu gewinnen. Die Vertheidigung des Creon weist er mit Insolenz zurück und wird daher von dem Chor gewarnt (616). Durch den Ungestüm, womit er nach dem Mörder forscht, führt er die Entdeckung der eignen Missethat herbei. Diese Sicherheit, dieser Trotz erhöhen zwar nicht die Verschuldung des Oedipus bei der Missethat selbst, steigern jedoch nicht allein den tragischen Contrast, den Sturz von der Höhe des Glücks in die Tiefe des Elends, sondern mildern auf der andern Seite den peinlichen Eindruck, den ein solches entsetzliches Geschick eines durchaus bescheidnen und frommen Mannes auf uns machen würde.

Der Oedipus Tyrannus schliesst mit einer Dissonanz, die Kunst erfordert aber in ihren Schöpfungen einen harmonischen Endaccord, und kann nur in der Versöhnung ihrem Begriff entsprechen. Diese wird nun im Oedipus Coloneus auf eine eben so rührende, als erhabene Weise zur Darstellung gebracht. Der Coloneus ist das Gegenbild des Tyrannus. Sind in dem letztern die Sprösslinge seiner Unthaten Unheil und Fluch ge-

wesen, so bringt seine Anwesenheit und sein Tod dem Lande seiner letzten Ruhestatt Heil und Segen. Ruht auf dem lebenden ein trauriges Geschick, so ist an sein Grab, als einen geheiligten Ort die Wohlfahrt des Attischen Staats geknüpft. War seine Lebensbahn, wie er sie im Oed. Tyr. durchläuft, in ein mysteriöses Dunkel gehüllt, so deckt im Coloneus seinen Hintritt ein geheimnissvoller Schleier. Hat er sich mit Vorwissen der Götter und unter ihrer Zulassung an Vater und Mutter vergangen, so fällt seine Verklärung durch den Tod einer göttlichen Verheissung zu. Er ist im Coloneus nicht mehr der leidenschaftliche, trotzige, hoffärtige, sondern der demüthige, gottergebene, welcher über die Stürme und Wechselfälle des Lebens, über Lust und Leid erhaben, ebenso der Hoffnung, wie der Furcht entrückt ist und insoweit den Seelenfrieden gefunden hat, wenn ihn auch das Bewusstsein seines unseligen Verhängnisses nicht verlässt. Wie nun sein Wille und sein Charakter im Tyrannus nicht Erzeugnisse der göttlichen Einwirkung sind, so lässt sich darauf auch nicht seine Willensänderung im letzten Stadium seiner Pilgerfahrt zurückführen, wenn die Götter auch diese Wandelung vorhergesehen haben. Man kann daher auch nicht sagen, dass traurige Geschick sei d e s s w e g e n über Oedipus verhängt worden, um ihn durch Leiden zu erziehen.

Nachdem er nun seine Unglücksthat durch sein ruheloses Umherirren und seine Leiden gebüsst hat und durch diese geläutert worden ist, findet er das Ende derselben, findet er Ruhe und Versöhnung in dem heiligen Haine derer, welchen sein Leben gewissermassen verfallen ist, in dem Haine der Rachegöttinnen. Ihm sind sie nach ausgestandenen Mühsalen nicht die schrecklichen und unnahbaren, die unversöhnlichen, sondern die wohlgesinnten, die Eumeniden. In dem letzten Stadium seines Lebens, nachdem er an sich selbst das Strafamt vollzogen hat, erleidet er von ihrer blutdürstigen Feindschaft nichts, er hat mit ihnen seine Rechnung abgeschlossen. Sie erscheinen nicht, wie in den Eumeniden des Aeschylus, als unheimliche Wesen, welche von blinder Verfolgungssucht getrieben ihr Opfer peinigen, sondern als versöhnliche Richterinnen, welche im Geiste der wahren Gerechtigkeit die Strafe nach der Verschuldung und der erlittenen Busse abmessen. (Darüber, inwiefern auch bei Aeschylus Oedipus Kinder von der Mutter habe und von diesem Dichter die Blendung des Oedipus erwähnt werde, s. m. Schmidt in d. A. Z. Jg. 56. S. 394 und die hier citirten Schriftsteller.)

Auf der blutschänderischen, widernatürlichen Ehe des Oedipus ruht kein Segen und nur Unheil und Verderben ist ihre Frucht. Selbst die Antigone leitet da-

raus ihr unseliges Ende und ihren Untergang ab (850 ff.). Das lieblose und unkindliche Betragen der Söhne ruft den Fluch, die Erinys des Oedipus, seinen Rachegeist hervor (Oed. Col. 1299. v. Müller: Eumeniden S. 164). Dieser Fluch wird unter Anrufung der Erinyen wiederholt (1375), nachdem Polynices den Oedipus gebeten hat, seinen Zorn (μῆνιν βαρεῖαν), den ausgesprochenen Fluch, zurückzunehmen (εἰκάθειν) und sich mit seiner Gunst auf die Seite des Polynices zu stellen (1328). Derselbe nennt die Erinys des Oedipus als Ursache der von seinem Bruder erlittenen Unbilden (1434) und Oedipus bezeichnet den brüderlichen Zwist als τὴν πεπρωμένην ἔριν (421). Oedipus spricht den prophetischen Fluch aus, dass die Söhne im wechselseitigen Mord umkommen werden (Oed. Col. 1385 ff.) und Creon (Ant. 170) sagt in Beziehung auf denselben: πρὸς διπλῆς μοίρας ὤλοντο. Der Fluch übt eine magische Gewalt über den Verfluchten aus und ist, wenn ich so sagen darf, die moralisch religiöse Selbsthülfe des Verletzten. In dieser Beziehung hat der Fluch eine gewisse Verwandtschaft mit der Blutrache (v. Lübker S. 59). Die verderbliche Wirkung des Fluchs tritt aber unstreitig nicht unbedingt ein, sondern es hängt alles davon ab, von wem und aus welcher Veranlassung er ausgesprochen wird. Nach der Aeusserung der Ismene (Oed.

Col. 371) ist der Zwist von einem Gott und dem frevelhaften Sinn der Brüder angeregt. Also eine Bestimmung von Aussen her und innere Freiheit wirken zusammen, und der Zwist ist demnach nicht eine blose Wirkung der Schicksalsnothwendigkeit, wenn auch der Erfolg des Zwistes, der Wechselmord selbst, der letztern zuzuschreiben ist. Das Ereigniss als solches beurkundet die Macht der Nothwendigkeit, ohne dass damit die Selbstbestimmung des Entschlusses geleugnet wird. Den Vers 1450 im O. C., welcher dem Chor in den Mund gelegt wird: *εἴ τι μοῖρα μὴ κιγχάνει* bezieht Brunck auf den Untergang des Polynices in Folge des über ihn ausgesprochenen Fluchs. Gegen diese Auslegung, sowie die von Reisig erklärt sich Hermann, welcher in dem gedachten Vers eine Anspielung auf den Tod des Oedipus findet. Diese Annahme bestreitet Peters und zwar wohl mit Grund, da der Tod des Oedipus gleichgültig sei. Gedenklicher Weise könnte auch der Sinn der sein: die gegen den Polynices ausgesprochene feindselige Verwünschung bringt uns, den Einwohnern von Attika, mithin dem Lande neues Unheil *νέα κακά* — was vielleicht in Beziehung auf einen gedenklichen Krieg mit Theben gesagt ist — es müsste denn Polynices in Folge des Fluchs den Tod erleiden, in welchem Falle das Orakel über die dem Lande heilsame Auf-

nahme des Oedipus in Erfüllung gehen würde. Wenn man die verschiedenen Aeusserungen über den Zwist und den Wechselmord der Brüder mit einander vergleicht, so lässt sich nicht in Abrede stellen, dass die Gebiete der Freiheit und Nothwendigkeit nicht durch feste Grenzen von einander geschieden sind, dass die eine gleichsam in die andere hinüberspiele und sich nicht klar herausstelle, was auf Rechnung der einen und der andern zu setzen sei. Auch wir sind mehr oder weniger in demselben Falle, wenn wir von göttlichen Rathschlüssen in Beziehung auf menschliche Handlungen sprechen, auch wir können nicht immer mit Bestimmtheit sagen, wieviel in den menschlichen Entschlüssen die Natur und wieviel die Freiheit wirke. Bei dem Gebrauch der Worte: Vorsehung, Freiheit, Nothwendigkeit sind wir uns nicht immer klar bewusst, in wiefern diese Begriffe sich ausschliessen oder in Uebereinstimmung gebracht werden können. Die Griechen, insbesondre Sophokles scheinen sich die Freiheit als Vollstreckerinn des Schicksals gedacht zu haben, ohne über die Vermittlung dieser Begriffe zu einem klaren Bewusstsein zu kommen. Sehr abweichend sind die Meinungen darüber, inwiefern Aeschylus auf die Sage von der Knabenschändung des Chrysippus zurückgegangen sei, um den Orakelspruch gegen Lajus zu motiviren. Erwähnt wird die Sage in

den Sieben gegen Theben nicht. Daher Schneidewin, Preller, Schmidt in der Alterthumszeitung annehmen, Aeschylus habe die gedachte Sage unberücksichtigt gelassen, andere dagegen, namentlich Schömann, Kruse, Susemihl, sich für das Gegentheil entscheiden. Obgleich nirgends der Grundsatz aufgestellt wird, dass die Götter niemals aus Laune und Neigung gewisse Geschlechter begünstigen, andre dagegen hassen und verfolgen, so deuten doch die oben angezognen Stellen darauf hin, dass die Götter nach Massgabe des sittlichen Verhaltens Glück und Unglück über die Sterblichen verhängen. In dieser Hinsicht heisst es, dass das Geschlecht der Atriden den Göttern wegen seiner Unthaten verhasst sei. Demnach müsste man allerdings annehmen, dass das Orakel des Apollo in Beziehung zu einem Frevel in dem Geschlecht der Labdakiden stehe, wobei denn freilich nicht ausser Acht zu lassen ist, dass hin und wieder auf die dunkeln und unerforschlichen Rathschlüsse des Jupiter hin gewiesen wird. Der Grund, den Schmidt für seine Meinung anführt: „den Raub des Chrysippus hielt Aeschylus gewiss seines Lajus für unwürdig", ist wohl der schwächste, denn es findet sich davon durchaus keine Andeutung, dass Aeschylus den Lajus als besonders würdig habe darstellen wollen.

Was den Wechselmord der Brüder anlangt, so herrscht im Aeschylus dieselbe Unbestimmtheit wie im Sophokles. Der erstere legt das Hauptgewicht auf den väterlichen Fluch, die Erinys des Oedipus, welcher nicht blos sittlich wirkt, sondern wie ein böser Genius in der Eigenschaft einer Naturkraft die Brüder gegen einander treibt (v. 70. 640. 650. 694. 105 ff. 751. 772. 817. 869.). Ueber die Ursache des Fluchs und die Zeit, wenn er ausgesprochen worden, gehen die Ansichten sehr aus einander (v. Blümner S. 23. N. 2.). Nach Schneidewin im Philologus (3, S. 355) hat Oedipus die noch jungen Söhne verflucht ohne Rücksicht auf ihr unkindliches Betragen, welches von Sophokles als Grund angegeben wird. In den Worten: *ἀρὰς ἐπικότους τροφᾶς* (770) welche verschieden erklärt werden (m. s. die Auslegungen bei Kruse S. 38), kann eine Anspielung auf die unkindliche Handlungsweise der Söhne gegen den Vater nicht gefunden werden. Daher Hermann in den opusculis (VII, S. 109) den Oedipus die Söhne deswegen verfluchen lässt, quod sustulisset educassetque inceste prognatos. Sie werden als ein Schandmal, oder wie Schmidt sagt, als eine unberechtigte Existenz verflucht. Die Söhne sind, wie von selbst einleuchtet, daran unschuldig und von einer Zurechnung oder Bestrafung kann keine Rede sein. Auch kann die blose Be-

fürchtung, dass die widernatürliche Zeugung eine sittliche Entartung der Söhne erwarten lasse, den Fluch nicht wohl rechtfertigen. Wird die Sache in der angegebenen Weise gefasst, so wäre dies ein Beweis, wie in den sittlichen Verhältnissen die Naturwidrigkeit den entscheidenden Moment bildet, und die sittliche Auffassung und Beurtheilung einen naturalistischen Charakter hat, worauf wir oben hingewiesen haben. Dass Oedipus nicht auch die Töchter verflucht, ist nach der Bemerkung Susemihls (Jahrbücher B. 71 S. 749) keine Inconsequenz, da das Geschlecht nicht durch die Töchter, sondern durch den Mannsstamm erhalten wird. Uebrigens äussert sich Aeschylus zu unbestimmt über den Fluch, als dass sich über die Ursache desselben ein apodictisches Urtheil fällen lässt. Die Erinys, deren Strafgericht dem Verbrechen mit derselben Nothwendigkeit folgt, wie der Donner dem Blitz, vollzieht den väterlichen Fluch und verwirklicht auf diese Weise das vorher bestimmte Geschick (939. 956): *μοῖρα βαρυδότειρα μογερὰ, πότνια τ' Οἰδίπου σκιά, μέλαινά τ' Ἐρινύς, ἦ μεγασθενής τις εἶ* (v. 248. 266.). An einer spätern Stelle (1033) werden die *κῆρες Ἐρινύες*, die todbringenden angerufen, welche das Geschlecht des Oedipus völlig vertilgen (v. über die Identität der *κῆρες* und Erinyen Schömann a. a. O. S. 63). V. 638 wird das

Geschlecht des Oedipus als θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος bezeichnet. Von Apollo wird gesagt, dass ihm das Geschlecht des Lajus verhasst sei, dass er es zum Untergang treibe und die Unbesonnenheit des Lajus zur Vollendung gebracht habe (675. 684. 786). Nur durch unsern Tod können die Götter versöhnt werden, sagt Eteocles, was hilft es, dem Schicksal zu schmeicheln. Wenn nun in allen diesen Aeusserungen die unvermeidliche Nothwendigkeit ausgesprochen scheint, dass die Brüder in dem unseligen Kampf untergehen müssen, so wird doch Eteocles durch den Chor vom Kampf abgemahnt, zu welchem ihn eine verderbliche Begierde, also nicht blos die Macht des Schicksals treibe (671 ff.). Demnach heisst es (816): die Brüder wären ἀσεβεῖ διανοίᾳ umgekommen und V. 819., sie hätten Krone und Leben in Folge ihres unsagbaren Ungestüms (ἀναυδάτῳ μένει) und des väterlichen Fluchs verloren. Ismene (979) nennt die Brüder δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ (Hermann liest ἄτᾳ ohne ἐν). Die Faktoren des Bruderzwistes und Brudermords sind also Nothwendigkeit und Freiheit, und beide können auch hier nur so in Uebereinstimmung gesetzt werden, dass die letztere das Gesetz der erstern vollzieht. (Ueber den befriedigenden harmonischen Schluss der Sieben gegen Theben s. m. Nitzsch: a. a. O. S. 498.).

6. Von den Pelopiden.

Das Geschick der Pelopiden veranschaulicht in dramatischer Verlebendigung das Gesetz der Widervergeltung, welches namentlich im Fall der Blutschuld in unverbrüchlicher Kraft besteht, und auf die göttliche Gerechtigkeit zurückgeführt wird. Zur Blutrache sind nach dem altgriechischen Recht die Verwandten des Getödteten berufen, in dem Hause der Pelopiden wird sie aber gegen Verwandte vollzogen, zu denen in einem allgemeinen Sinn auch die Eheleute gerechnet werden können. Die Rachethat ist daher einerseits die Erfüllung einer Pietätspflicht, andrerseits ein Frevel und der Thäter ist im Recht und zugleich im Unrecht. Daher die Rachethat eine neue und einen abermaligen Frevel hervorruft. In dem Hause der Pelopiden waltet das unselige Geschick, dass die Mitglieder unter einander die Frevelthaten ahnden, und dieses ist *αἱματερᾶν θεᾶν τᾶν κατὰ γᾶς ὁ δ' ὕμνος* (Ch. 470. Hermann liest: *ἔριν αἱματεράν· θεῶν τῶν*). Der Frevel ist eine Dissonanz in der moralischen Weltordnung, dieser wird durch die Rachethat aufgehoben, aber in einer Weise, dass dadurch eine neue Dissonanz entsteht. (Fr. Soph. p. 672. ed. Br. *ἐνταῦθα μέν τοι πάντα τ' ἀνθρώπων νοσεῖ, κακοῖς ὅταν θέλωσιν ἰᾶσθαι κακά·* Fr.

Aeschyl. 339 ed. Nauck). Es fragt sich nun einmal, wie sich die Freiheit zu diesen Collisionen verhalte und ob die Handlungsweise der dramatischen Personen von irgend einer Nothwendigkeit bestimmt werde, sodann aber, in wiefern diese Thaten der Wiedervergeltung, welche zugleich Freventhaten sind, mit der göttlichen Gerechtigkeit in Uebereinstimmung zu setzen sind, indem ja nach den oben citirten Stellen nichts ohne den Jupiter geschieht. Zur Erörterung dieser Momente wollen wir die Vorgänge in dem Geschlecht der Pelopiden einer nähern Prüfung unterwerfen. Das Unheil und der Frevel in demselben datirt von Pelops, welcher den Myrtil ins Meer geworfen hat (Elektra 504 und der Scholiast zu d. St. Euripides Or. 984. 1564. ed. Pors. Hygin. Fab. 84, Pausanias 2, 18). Diese verrätherische That ist eine durchaus freie, von deren Bestrafung sich keine Andeutung findet. In der Familie des Pelops, sagt die Cassandra, sind die Furien einheimisch und sesshaft: *ὕμνουσε δ' ὕμνον προσήμεναι πρώταρχον ἄτην.* Schütz und Andere beziehen dies auf die Unthat des Pelops, Nägelsbach und Nitzsch dagegen (S. 524. a. a. O.) auf den Ehebruch des Thyest mit der Aeropa, von welchem die Cassandra gleich nachher spricht, so dass die Versündigung des Geschlechts erst mit dieser Unthat anhebt. Durch die *πρώταρχος ἄτη* soll wohl angedeutet werden,

dass dadurch das sittliche Verderben in das Geschlecht gekommen sei, zwar nicht so, dass die Nachkommen nothwendig lasterhaft sein müssen, dass ihnen aber die Geneigtheit dazu von den Eltern eingepflanzt sei, eine Ansicht, welche der sittlichen Naturanschauung der Griechen entspricht. Der Ehebruch des Thyest steht an sich mit der verrätherischen Handlung des Pelops in keiner Verbindung und man kann nicht sagen, dass ein Frevel den andern hervorgerufen habe. Hat nun Aeschylus, was freilich sehr problematisch bleibt, mit der πρώταρχος ἄτη auf die Unthat des Pelops angespielt, so könnte zwischen derselben und dem Ehebruch des Thyest nur insofern ein Zusammenhang angenommen werden, als der letztere durch sein Verhalten zeigt, dass er nicht aus der Art des Vaters geschlagen sei. Die Clytämnestra sagt (1468), der in dem Geschlecht der Pelopiden einheimische Rachegeist habe in den Eingeweiden der Familienglieder eine Blutgier erzeugt, so dass eine neue Blutschuld begangen werde, ehe die alte gesühnt sei. Die erste Blutschuld wird von Atreus an den Kindern seines Bruders verübt und diese wird in der Unterredung des Chors und der Cassandra besonders hervorgehoben, indem sich die ganze Orestie um das Verbrechen der Blutschuld als ihren Angelpunkt dreht. Das Forterben frevelhafter Neigungen steht mit der, auch

von Aeschylus ausgesprochenen Meinung in Uebereinstimmung, dass die Missethaten der Eltern an den Kindern gestraft werden. Die Verbrechen der Nachkommen schänden die Namen des Geschlechts, und der Ahnherr büsst dadurch seine eignen Missethaten, denn wenn er auch die Greuel seiner Kinder nicht erlebt, so dauert doch die Theilnahme an ihrem Schicksale nach der Vorstellung des Aeschylus in der Unterwelt fort. Das Verbrechen des Thyest bleibt nicht ungeahndet. Der beleidigte Bruder und Ehemann rächt sich dadurch, dass er dem Thyest die eignen Kinder zum Mahl vorsetzt, worauf dieser das Geschlecht des Pelops verflucht (Ag. 1494. 1560. 1562. 1575. 1591). Die Rachethat des Atreus, welche an den Kindern des Thyest in mörderischer Weise verübt wird, steht in keinem Verhältniss zu der Beleidigung und überschreitet die Grenzen der Wiedervergeltung. Dennoch trifft den Atreus keine Strafe; auch wird an keiner Stelle erwähnt, dass ihn die Erinyen verfolgt hätten. In der göttlichen Gerechtigkeit ist hier, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine Lücke, welche erst durch die Ermordung seines Sohnes, des Agamemnon, in einer für unsre Begriffe anstössigen Weise ausgefüllt wird. Mit dem Gesetz der Wiedervergeltung, welches in dem Geschlecht der Pelopiden zur Geltung gebracht wird, setzt Nägelsbach den ἀλάστωϱ

in Verbindung.[1]) Die Einwirkung desselben auf die menschlichen Handlungen unterscheidet Nägelsbach von der *θεοβλαβεία* unter der Bemerkung, dass durch die Anregungen dieses unheimlichen Dämon die Freiheit nicht aufgehoben werde. Das Gesetz der Wiedervergeltung ist ein göttliches, welches Jupiter sanctionirt hat, insoweit also der Alastor dasselbe in Vollziehung setzt, steht auch seine Wirksamkeit mit dem Rechtsprincip in Uebereinstimmung, nur mit der wesentlichen Modification, dass die Anwendung desselben, und die Motive, aus denen auf Antrieb des Alastor gehandelt wird, zugleich den Charakter der Widerrechtlichkeit an sich tragen. Zu übersehen ist hierbei nicht, dass sich die Clytämnestra auf den Alastor beruft, Orest dagegen durch den Apollo bestimmt wird. Darin liegt die Andeutung, dass die von der erstern verübte Wiedervergeltung einen dämonischen Charakter hat und in den Bereich der Untergötter fällt, jedoch so, dass die That der Ein-

---

[1]) Ueber *ἀλάστωρ* v. Hermann de sac. Col. p. 33 und die hier angezogenen Stellen. Derselbe leitet das Wort von *ἀλᾶν*, G. Hermann zu O. C. v. 1480 von *λάζομαι* ab, *ἄλαστα* intolerabilia. Der Scholiast zu den Phönissen des Euripides 1550: *ἀλάστωρ ἔφορος δαίμων τῶν τὰ ἄλαστα πεποιηκότων καὶ τιμωρός, καὶ κακοποιός* (v. Becker anecd. S. 184. 374). Ueber andre Ableitungen und den *ἀλάστωρ* überhaupt s. m. Nägelsbach de rel. S. 35. und nachh. Th. S. 482.

heit der Weltregierung nicht widerspricht. Daher denn auch der Chor (Ag. 1474) die auf dem Hause des Agamemnon schwer lastende Macht des Rachegeistes mit den Beschlüssen und der Alles zur Vollendung bringenden Gewalt des Jupiter in Verbindung setzt. Wie nun einen durchaus Reinen und Unschuldigen die Verblendung durch die Götter nicht dergestalt treffen kann, dass sie die Zurechnung schlechthin aufhebt, so gilt dies auch von den Einwirkungen des ἀλάστωρ, dessen Anreizungen zu Verbrechen mit der göttlichen Verblendung zwar nicht identisch sind, aber doch das mit dieser gemein haben, dass sie einen störenden Einfluss auf das sittliche Selbstbewusstsein ausüben. Jedoch nur die Geneigtheit unterliegt der Versuchung. Der Teufel muss in dem Gemüth einen Resonanzboden finden, wenn seine Verlockungen Anklang finden sollen. Nägelsbach bemerkt dies selbst. Dennoch spricht er den Agamemnon, die Clytämnestra, den Orestes von der vitiositas frei, bevor sie die Thaten vollbringen, wegen welcher sie dem Gesetz der Wiedervergeltung verfallen. Mit der vitiositas kann nur die Lasterhaftigkeit (das Behaftetsein mit Lastern) oder der perennirende dem Charakter immanente Trieb und Hang zu Verbrechen, nicht eine gewisse Geneigtheit zu diesen gemeint sein. Nur von der erstern, von der eigentlichen Bösartigkeit,

nicht von der letztern sollen die gedachten Personen freigesprochen werden, denn sonst würde Nägelsbach sich selbst widersprechen. Eben so ist die göttliche Verblendung nicht von eigentlicher Lasterhaftigkeit abhängig, sondern es reicht die Willensbestimmung, die Geneigtheit zu Verbrechen hin, damit die Verblendung Eingang im Gemüth finde.

Bei den in der Orestie geschilderten Unthaten wirkt äusserer Antrieb und Selbstbestimmung zusammen, und es dürften auch hier die Grenzen zwischen Nothwendigkeit und Freiheit sich nicht streng von einander scheiden lassen. Die Freiheit, sagt Nägelsbach (S. 15), erhelle daraus, dass diejenigen, welche dem Geheiss des *ἀλάστωρ* Folge leisten, von den Gewissensqualen heimgesucht würden. Dies leidet aber weder auf den Agamemnon, noch auf die Clytämnestra eine sonderliche Anwendung. Will man nun auch mit Nägelsbach den *ἀλάστωρ* in der Orestie mit dem Gesetz der Wiedervergeltung in eine besondere Beziehung setzen, so bezeichnet er doch auch bei Aeschylus einen bösen Unglücksgeist (Pers. 352), welcher mit den Furien verwandt ist (s. Fr. Hermann: a. a. O. Note 108), *Ἀλάστωρ* als Rachegeist des Frevels in den supp. 416.

Dass Gleiches mit Gleichem vergolten werde, ist ein göttliches Gesetz, wie Aeschylus mehrmals auf das Nach-

drücklichste hervorhebt. Die Vollziehung desselben kann daher nicht dem Zufall überlassen bleiben und wir können mithin auch nicht annehmen, dass dieser die nächsten Verwandten zu Bluträchern bestellt habe. Wenn nach Aeschylus sich nichts ohne göttliche Zustimmung oder Zulassung ereignet, so waltet in dem Geschick der Pelopiden eine dunkle Macht, welche Frevel durch Frevel büssen lässt und in ihren Wegen ebenso räthselhaft ist, als die Vorsehung nach christlichen Vorstellungen. (M. s. die oben citirten Stellen über die dunklen Rathschlüsse des Jupiter.)

Treten wir nun dem Inhalt der einzelnen Trauerspiele näher. Die Katastrophe des Agamemnon ist die Ermordung desselben durch die Clytämnestra. Abgesehen davon, dass Agamemnon die von seinem Vater an Thyest verübten Verbrechen durch den Sohn des letztern, durch Aegysthus büsst, fragt es sich, ob Agamemnon verschuldet oder unverschuldet leide. Es kommen hierbei zwei Momente in Betracht: der Krieg gegen Troja an sich und sodann das Mittel, wodurch der Feldzug ermöglicht wird. Die Zerstörung Trojas kann nicht als ein Ereigniss angesehen werden, welches gänzlich in das menschliche Belieben gestellt ist. Paris hat das Gastrecht verletzt, welches unter der göttlichen Sanction steht. Daher treibt, wie der Chor sagt (v. 60), der

Ζεὺς ξένιος die Atriden zu dem Feldzug an, und damit in Uebereinstimmung heisst es: *τελεῖται δ' ἐς το πεπρωμένον.* Den Urheber solcher Unthaten, wie Paris, vernichten die Götter, ohne dass sie den Bitten zugänglich sind (v. V. 354 ff. 395. 743 und v. St.). Der Krieg ist insoweit ein gerechter und nicht blos das Werk einer ungebührlichen Rache, indem durch ihn ein Frevel gegen ein göttliches Gesetz geahndet wird. Er ist nur die Vollziehung dieses Gesetzes und insofern unvermeidlich. In ihm wirkt also nicht blos menschliche Willkür, sondern eine höhere Nothwendigkeit. Agamemnon macht aber die Schmach, welche seiner Familie angethan worden, zu einer Angelegenheit des Volks. In eigensüchtiger ungebührlicher Weise stempelt er seine Privatbeleidigung zu einer öffentlichen. Er rüstet ein Heer aus und unternimmt den für viele verderblichen Feldzug, wodurch er der öffentlichen Meinung zu nahe tritt und sich bei vielen verhasst macht (447—455). Wer den Tod vieler verschuldet, den lassen die Götter nicht unbeachtet und die Erinyen stürzen den ohne Gerechtigkeit glücklichen unter Umkehrung seines Geschicks ins Dunkel (460). Der Feldzug nach Troja ist eine freie That, welche Agamemnon in thörichter Weise unternommen hat (797: *οὐδ' εὖ πραπίδων οἴακα νέμων, θράσος ἀκούσιον, ἀνδράσι θνήσκουσι κομίζων.* Damit steht

es nicht in Widerspruch, dass der Chor den Agamemnon als einen wohl gesinnten Hüter (445) und wegen seiner Tapferkeit preist, sich über seine siegreiche Rückkehr freut, ihm Liebe und Verehrung bezeigt (34. 508. 1540). Das Mittel nun, um die See für die Flotte schiffbar zu machen und auf die Weise den Feldzug zu eröffnen, ist die von der Diana verlangte Opferung der Iphigenie, indem nur dadurch die widrigen Winde beseitigt werden können. (Ueber die Menschenopfer v. Nägelsbach: nachh. Th. S. 195ff.) Wir halten die Ansicht Nägelsbachs (de rel. or. cont.) für irrig, dass Agamemnon dazu durch das Gesetz der Wiedervergeltung getrieben werde, um am eignen Kinde das zu vollführen, was Atreus an den Kindern seines Bruders verbrochen hat. Dass Jemand in solcher Weise an sich selbst und den Seinigen zum Bluträcher werden, und gegen sein eigen Blut und Fleisch als ein Kannibale wüthen müsse, dies wird nirgends gesagt und auch Aeschylus bringt die That des Agamemnon mit dem Verbrechen des Atreus nicht in Verbindung. Das Verlangen der Diana, die Iphigenie zu opfern, ist kein absolutes, sondern nur ein hypothetisches und es findet sich nirgends eine Andeutung, dass Agamemnon durch eine göttliche Einwirkung zu der Unthat vermocht worden. Die ἀνάγκη, mit welcher der gottlose schmähliche Vorsatz des Aga-

memnon in Verbindung gebracht wird (218), ist unstreitig nicht eine, die Selbstbestimmung aufhebende Nothwendigkeit, indem Agamemnon selbst schwankt (206), ob er sein Kind umbringen soll oder nicht, sondern bezeichnet, wenn man das Vorhergehende damit in Verbindung bringt, die Unerlässlichkeit der Opferung nur insofern, als Agamemnon die Ueberfahrt nach Troja bewirken will. Da nach der obigen Ausführung nicht die Rache an Paris, aber die Kriegsrüstung ein Werk der Eigensucht und Unbesonnenheit ist, so kann die Opferung der Iphigenie nur als eine unsühnbare, in jeder Hinsicht verdammenswerthe That bezeichnet werden (220 v. 150). Fassen wir die besprochnen Momente zusammen, so wirken in dem Kriegszug nach Troja ideelle Nothwendigkeit und menschliche Willkür und wie häufig in den menschlichen Angelegenheiten, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zusammen, indem die Ahndung eines Frevels durch ein Verbrechen vermittelt wird. Diana veranlasst ein solches, weil sie οἴκῳ ἐπιφθόνος ist. Den Grund gibt Aeschylus nicht an, und es ist daher allerdings problematisch, ob er denselben voraussetzt, welchen Sophokles in der Elektra (565) anführt. Danach hat Agamemnon einen ausgezeichneten Hirsch erlegt und dabei ein Frevelwort gesprochen (s. die Note von Hermann). Artemis verlangt zur

Sühne statt des Hirsches die Opferung der Iphigenie. Könnte man diesen Mythus als bekannt voraussetzen, worüber wir freilich nicht unterrichtet sind, so liesse es sich erklären, warum Aeschylus denselben nicht besonders erwähnt. Nach Schömann in seiner Ausgabe der Eumeniden hat Aeschylus den Zorn der Artemis auf ein anderes Motiv zurückgeführt. Sie ist eine Schutzgöttin Trojas und grollt den Hellenen um so mehr, weil sie voraussieht, wie sehr sie die Mässigung vergessen und wie frevelhaft sie ihren Sieg missbrauchen werden. Wie aber die blose Voraussicht, wenn sie nicht zugleich eine absolute, mit der menschlichen Freiheit unverträgliche Vorausbestimmung sein soll, für die Artemis als Bewegungsgrund gelten könne, von Agamemnon eine unmenschliche Handlung zu verlangen und nach Vollziehung derselben die Schifffahrt nach Troja freizugeben, und die von ihr vorhergesehenen Frevel begehen zu lassen, ist nicht wohl abzusehen. Man sollte meinen, der Göttin ständen andre Mittel zu Gebote, wenn sie die Fahrt nach Troja überhaupt hindern wollte, vorausgesetzt, dass sie es konnte. Die Opferung der Iphigenie erscheint nach Schömann als eine Art Strafe, welche Agamemnon gewissermassen an sich selbst wegen der vorausgesehnen Frevel vollziehen muss. Die Strafe wird aber nicht über zukünftige, sondern über

vergangene Verbrechen verhängt. Uebrigens kann ich eine bestimmte Andeutung über die gedachte Voraussicht der Artemis in den von Schömann angezogenen Stellen nicht finden, indem der Chor den *Ζεὺς ξένιος* nennt, welcher die Atriden gegen Paris in den Kampf geschickt hat. Das *οἴκῳ ἐπιφθόνος*, welches Kalchas von der Artemis aussagt, scheint sich auf bestimmte Thatsachen der Vergangenheit zu beziehen, wenn man nicht eine unmodifizirte Feindseligkeit gegen das Geschlecht der Atriden annehmen will, was aber mit den sonstigen Aeusserungen des Aeschylus über die göttliche Gerechtigkeit nicht in Uebereinstimmung steht. Im Agamemnon (1082) wird das Geschlecht der Atriden wegen seiner Frevel als gottverhasst bezeichnet. Nach dem Mythus ist die Iphigenie nur scheinbar geopfert und von der Diana gerettet worden. Dadurch wird die Härte und Grausamkeit gemildert, welche sonst dem Charakter der Diana eine gewisse Widerwärtigkeit verleiht. Nach dem Mythus begnügt sie sich mit der blosen Bereitwilligkeit des Agamemnon. Moralisch genommen erleidet dadurch das Verhalten und die Schuld des Agamemnon keine Aenderung, welchem die Rettung unbekannt und die Tochter verloren bleibt. Problematisch bleibt es, ob die Diana die Rettung der Iphigenie beabsichtigte, als sie ihre Opferung forderte, oder ob sie dazu

erst bei Vollziehung der letztern aus Mitleid oder einem andern Motiv bestimmt wurde. Nur in dem ersten Falle kann man mit Schömann sagen, Diana habe den Agamemnon warnen wollen, den Kriegszug nach Troja nicht zu beginnen. In der Trilogie wird der in Rede stehende Mythus nicht erwähnt, wie auch Schömann anführt, und es erscheint also hier Diana in dem ungemilderten Lichte einer gewissen Schonungslosigkeit, indem sie das Blut einer Unschuldigen verlangt. Schömann sagt, es leuchte ein, dass Iphigenie den Menschen nothwendig als getödtet gelten müsse. Wir möchten vielmehr sagen, die Oeconomie der Trilogie lasse für die Rettung und das Fortleben der Iphigenie keinen Raum. Die Clytämnestra könnte sonst nicht als Bluträcherinn der Tochter auftreten und dieses Motiv bei der Ermordung des Agamemnon geltend machen. Nach Schömann wird durch die von den Adlern zerrissne Häsin die schonungslose Zerstörung Trojas bezeichnet. So sinnig diese Auslegung ist, so scheint doch das Bild deswegen nicht ganz passend, weil Kalchas eine trächtige Häsin nennt, welche gemordet wird, ehe die Jungen zur Welt kommen. Eine Aehnlichkeit könnte insofern gefunden werden, als die Jungen im Mutterleibe noch verborgen sind und durch die Einnahme Trojas die verborgenen Schätze der Stadt ans Licht gebracht werden. Die

prophetische Deutung des Kalchas scheint einfach die zu sein: die Beute machenden Adler sind ein gutes Zeichen, die Zerreissung der trächtigen Häsin ein schlimmes, indem die Jungen der Thiere in der besondern Obhut der Diana stehen, wie Kalchas in der Erzählung des Chors weiter ausführt. Aus diesen Anzeichen wahrsagt Kalchas die Zerstörung Trojas, äussert aber zugleich seine Besorgniss, dass ein von Gott geschicktes Unheil die Armee betreffe. Die beiden Adler sind das Sinnbild der Atriden, welche Hasenfresser genannt werden (123). Wenn nun auch in den Worten: *σπευδομένα θυσίαν ἑτέραν, ἄνομόν τιν' ἄδαιτον*, eine Anspielung auf die Abschlachtung der Kinder des Thyest enthalten ist, so bietet doch, wie Nägelsbach (S. 20) annimmt, das Mahl, welches die Adler mit der erwürgten Häsin halten, keine Vergleichung mit dem Henkersmahl des Thyestes dar, insbesondere dann nicht, wenn mit den Adlern die Atriden bezeichnet werden. Denn abgesehen davon, dass sehr uneigentlich die That des Vaters den Söhnen zugeschrieben werden kann, so hat zwar Atreus die Kinder des Thyest geschlachtet, der letztere aber dieselben gegessen, ohne dass darauf irgend ein Frevel haftet. Daher das missliebige Mahl der Adler damit nicht verglichen werden kann. Sollte die That des Atreus auf die Söhne übertragen werden, so müssten die Atriden

nicht so wohl Hasenfresser als Hasenschlächter genannt werden. Die Clytämnestra nennt den Mord eine gerechte Strafe (1520. v. 155. 1407. 1452), indem sie dem Agamemnon zugleich die Beischläferinnen zum Vorwurf macht. Sie hat, wie sie sagt, der *Δίκη*, der *Ἄτη* und der *Ἐρινύς* ihren Ehemann geschlachtet (1424). Sie personifizirt sich mit dem in dem Geschlecht der Pelopiden hausenden Rachegeist, auf welchen sie die Schuld schiebt. Von dieser Ausrede ist es wohl keine wesentliche Verschiedenheit, wenn sie in den Choephoren die Schuld der *μοῖρα* aufbürdet. Dass dieser Rachegeist ihr Mithelfer gewesen, giebt der Chor zu, allein Niemand könne sie von der Schuld freisprechen. (Ueber den Charakter und die That der Clytämnestra v. Schömann: a. a. O. S. 11 ff.) Sie lebt mit Aegysthus in Ehebruch — die Löwin mit dem Wolf (Ag. 1251) — und wenn sie auch ihren Ehemann, wie Nägelsbach besonders hervorhebt, nicht blos deswegen umbringt, um sich wegen des Ehebruchs sicher zu stellen, so drückt doch dieses verbrecherische Verhältniss ihrem Charakter das Gepräge einer Lasterhaftigkeit auf, von welcher sich keine lautern, uneigennützigen Motive erwarten lassen. Sie bekennt ohne Scheu ihre Genossenschaft mit Aegysthus und scheint sie dadurch zu rechtfertigen, dass Agamemnon mit Beischläferinnen zugehalten habe. Der

Chor in den Choephoren (581 ff.) bezeichnet die Liebe als das Motiv zu den Greuelthaten der Clytämnestra (v. 895), welche nicht nur gegen ihren Ehemann, sondern auch gegen ihre Kinder eine feindselige Gesinnung an den Tag legt (903 und a. St.). Der Antrieb dazu ist nicht die Wiedervergeltung, welche damit nichts zu thun hat, sondern ihre Leidenschaft für Aegysthus, welcher den Orestes vom Throne verdrängt. Als ihr der Tod des letztern hinterbracht wird, verbirgt sie hinter einer heuchlerischen Trauer ihre Freude (Ch. 731 ff.). Hernach äussert sie gegen Orestes, sie wolle mit ihm zusammen ihr Alter verleben (897). Empörend ist ihr Verhalten, wie es im Agamemnon geschildert wird. Sie empfängt den Agamemnon mit heuchlerischer Freude, schildert lügnerischer Weise ihre verlassne unglückliche Lage während seiner Abwesenheit, bei dem Gerücht seines Todes habe sie sich das Leben nehmen wollen, sie habe soviel Thränen vergossen, dass keine mehr fliessen könne, und sich durch das viele Wachen eine Krankheit zugezogen. Von dieser Schilderung geht sie auf die Lobpreisung und Verehrung des Agamemnon über, die sie mit allen Prädicamenten verherrlicht. Nach vollbrachter That gibt sie keine Reue oder irgend einen Schmerz zu erkennen, sondern frohlockt über ihr Gelingen. Stand sie auch in dem Glauben, die Ermor-

dung des Agamemnon sei ihr durch das Gesetz der Wiedervergeltung geboten, so ist doch der Jubel über die Ermordung ihres Ehemanns, des Vaters ihrer Kinder, eine Verhöhnung des sittlichen und religiösen Bewusstseins. Wenn diese Entsetzlichkeit in ihrer Energie und Grösse einerseits eine gewisse Bewundrung erregt und die colossale Leidenschaftlichkeit die Phantasie in Anspruch nimmt, so fordert sie andrerseits gleichsam den Wetterstrahl der vergeltenden Gerechtigkeit heraus, den unsre Indignation hier wenn irgendwo mit Zuversicht erwartet, indem zugleich alles Mitleiden mit dem Untergang einer solchen Frau erstickt wird. In den Eumeniden beklagt sich der Schatten der Clytämnestra, dass sie unter den Verstorbenen als ein Schandmal gelte und von ihnen beschimpft werde (Eum. 95). Diese Momente hat Aeschylus mit künstlerischer Einsicht geltend gemacht, um die Handlungsweise des Orestes in das rechte Licht zu stellen, die wesentliche Mitwirkung des Apollo bei dem Muttermord und die Freisprechung des Orestes durch den Areopag unter Mithülfe der Minerva zu motiviren.

Wenn die Clytämnestra mit kühner Entschlossenheit, unbeirrt durch irgend eine Rücksicht, durch keinen Gewissensscrupel zurückgehalten zu Werke geht, so tritt damit das Verhalten des Orestes in einen auffälli-

gen Gegensatz. Orestes betet zum Jupiter, dass er ihm beistehe und den rechten Weg zeige, er ruft den Geist seines Vaters an, dass dieser ihm die Gerechtigkeit als Bundesgenossin schicke. Apollo bedroht den Orestes mit Unheil aller Art, mit körperlichen Leiden, mit dem Groll des gemordeten Vaters in der Unterwelt, mit der Verachtung der Menschen, mit der Verfolgung der Furien, wenn er die Ermordung des Vaters nicht räche und das unverbrüchliche Gesetz der Wiedervergeltung an der Mutter nicht vollziehe (Ch. 267 ff. 280. 555. 890 ff. Eum. 64 ff. 195 ff. 455. 604 ff. v. Müller zu den Eumeniden S. 130 ff. und Welcker Tr. S. 447.). Die Schwester und der Chor treiben den Orest zur Blutrache an, und doch schwankt er, als er sie vollziehen soll und fragt den Pylades, was er thun soll (899). Auch nach der That verlässt ihn nicht der Zweifel über die Löblichkeit derselben (1003). Ich komme weiter unten auf die Freisprechung des Orestes.

In der Elektra des Sophokles wird die Clytämnestra als eine unnatürliche, herzlose Mutter, als ein verbuhltes Weib geschildert, welches zwar den Mord des Agamemnon mit der Opferung der Iphigenie zu rechtfertigen sucht, aber, wie ihr die Elektra vorwirft, in der That nur deswegen begangen hat, um dem sträflichen Umgange mit Aegysthus sich ohne Hemmniss

hingeben zu können (v. 197. 272. 492. 528 ff. 585 ff. 804). Daher Orestes von den Göttern zum Sühner (καθαρτής) des väterlichen Hauses bestellt, (70) um die Pflichten des Sohnes zu erfüllen, ohne irgend ein Bedenken, ohne irgend einen Gewissensscrupel ohne der Verfolgung der Furien zu verfallen, die Clytämnestra umbringt, welche die Erfüllung der kindlichen Pflichten nicht beanspruchen kann, da sie in ihrem Benehmen die Mutter durchaus verleugnet. Ihre Verschuldung muss um so mehr steigen, je weniger Agamemnon ihr Veranlassung zur Feindseligkeit gegeben hat. Daher denn Elektra die Opferung der Iphigenie in einem mildern Lichte darzustellen sucht (v. Nitzsch: griech. Sagenposie S. 480). Die Abweichungen des Sophokles von Aeschylus sind aus der ganzen Oeconomie der betreffenden Trauerspiele zu erklären (v. Kayser über das Verhältniss der Choephoren zur Electra in den Jahrbüchern J. 54. S. 504). Die tragische Entwicklung concentrirt sich bei Sophokles auf die Wiedervergeltung, welcher wegen der Ermordung des Agamemnon Clytämnestra und Aegisthus durch Orestes verfallen. Daher die Stellung der Clytämnestra zu ihren Kindern, insbesondre zur Elektra, ausführlicher dargestellt wird. Die Unthaten im Geschlecht der Pelopiden bilden keinen Moment in dem Geschick der handelnden Personen.

Die Frevel des Thyest und Atreus werden nicht erwähnt, und nur der Chor gedenkt des Myrtil, an welchem sich Pelops vergangen hat. Wie auf die Vergangenheit nicht zurückgegangen wird, so bietet die Gegenwart keinen Anknüpfungspunkt an die Zukunft dar, an die Folgen der von Orest begangenen Rachethat. Bei Aeschylus schwankt Orestes, ob er die Mutter tödten soll oder nicht, um das Erscheinen der Furien vorzubereiten. Bei Sophokles treten die Furien nicht auf. Als Clytämnestra den Todesstreich empfängt, ruft der Chor aus (1414): *ὦ πόλις, ὦ γενεὰ τάλαινα νῦν σε μοῖρα καθημερία φθίνει* (Hermann liest *καθαμερία φθίνειν* v. Schneidewin z. d. St.). Damit wird nicht das Schicksal schlechthin, sondern, worauf auch das Folgende hindeutet, die Nothwendigkeit der Wiedervergeltung bezeichnet (v. V. 247.). Dieselbe wird als Princip und als Massstab für die Strafe aufgestellt, es sei ein göttliches Gesetz: *ἀντιτίνειν ὁμοίαν θέμιν* (supp. 436. Ag. 1422.). So lange die Herrschaft des Jupiter dauert, gilt das Gesetz: *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* (Ag. 1555 ff.) d. h. der Thäter müsse leiden, was er verbrochen hat (v. Ch. 119 ff. 307—311. 398. 409 ff.). Orest sagt daher zur Clytämnestra (913): du bringst dich selbst um (Eum. 205. Fr. 362. Ant. 1074. El. 247. Ajax locrus Fr., und an a. St. v. Hermann: Strafrecht S. 6). Von der strengen Wiedervergeltung wird im

Oed. tyr. gewissermassen abstrahirt. Nach dem Ausspruch Apollos soll der Mörder des Lajus entweder den Tod leiden, oder aus Theben vertrieben werden. Oedipus droht die letztere Strafe an, indem auf diese Weise die Entdeckung des Mordes eher zu hoffen sei, welche jedem zur Pflicht gemacht wird. Der mit einer Verwünschung verbundene Ausspruch des Oedipus über die Vertreibung des Thäters hat eine Aehnlichkeit mit der römischen aquae et ignis interdictio. Als Wiedervergeltung könnte man gewissermassen die Strafe der Antigone betrachten. Wie sie gegen das ausdrückliche Verbot des Creon ihren Bruder bestattet, so wird sie lebendig begraben. Ihr wird noch einige Speise mitgegeben, *ὅπως μίασμα πᾶσ' ὑπεκφύγῃ πόλις*, wobei es auffällig erscheint, dass ein *μίασμα* auch bei einem von dem Regenten ausgesprochenen Todesurtheil verursacht wird. Uebrigens wird auch den Vestalinnen, wenn sie eine ähnliche Strafe, wie die Antigone erleiden, gleichsam als viaticum in den Orcus etwas Brod, Wasser, Milch und Oel mitgegeben (Plut. im Numa c. 10). In wiefern das Wesen der Gerechtigkeit in das *ἴσον* gesetzt, die Gleichheit aber durch das Verbrechen aufgehoben wird, insofern ist die Wiedervergeltung, die Reaction gegen das Verbrechen, in dem Begriff der Gerechtigkeit gegründet. Soll nun die Wiedervergeltung mit der letztern

nicht in Widerspruch stehen, so muss sie nicht vom Verletzten, sondern vom Staat in Gemässheit gesetzlicher Bestimmungen vollzogen werden. Die Blutrache gehört den Zeiten an, wo das Familienelement, aus welchem der Staat erwächst, noch das vorherrschende ist und neben dem letztern in seiner selbstständigen Geltung besteht, ohne von ihm beherrscht zu werden. In den frühern Zuständen der Civilisation — und solche sind die in der Orestie geschilderten — wird das gegen Einzelne gerichtete Verbrechen noch nicht als Beleidigung des politischen Gemeinwesens aufgefasst. Mit der Entwicklung der Staatsidee entwickelt sich auch die Ansicht, dass durch ein jedes Verbrechen die Gesammtheit verletzt werde, dass das Recht in der Objectivität gegründet sei, diese aber nur durch Erzeugnisse des allgemeinen Willens, durch Gesetze und deren parteilose Handhabung bewirkt werden könne, mithin die Selbsthülfe, also auch die Blutrache ausschliesse. Dieselbe entspricht den Erfordernissen der Gerechtigkeit um so weniger, wenn sie als Erzeugniss der Leidenschaft als eigentliche Rache nicht gegen das Verbrechen als solches, als Störung des Rechtszustandes gerichtet ist, sondern die persönliche Beleidigung ahndet, um die Aufregung des gereizten Gemüths zu befriedigen.

Weitere Erörterungen über den Staatszweck würden hier am unrechten Ort sein.

Die Blutrache des Orestes hat nach den Darstellungen des Aeschylus und Sophokles insofern einen edlen Charakter, als das Motiv der That nicht die Leidenschaft oder ein selbstsüchtiges, persönliches Interesse ist, indem er vielmehr, — insbesondre nach der Darstellung des Aeschylus — gegen seine Neigung und mit schwerem Herzen sich zum Muttermord entschliesst. Ich komme weiter unten darauf zurück.

In dem Orest des Euripides, um dies hier nur beiläufig anzuführen, wird von der Elektra und von Orest selbst in der Unterredung mit Menelaus Apollo der *ἀδικία* beschuldigt, dass er den Orest zu einer verabscheuungswürdigen That angetrieben habe. In der Unterredung mit Tyndarus dagegen und vor dem Volk vertheidigt Orest den Muttermord als eine gerechte That, so dass er entweder selbst nicht weiss, was er von seiner That zu halten hat, oder sein Schuldbewusstsein zu bemänteln und zu verdecken sucht, indem er nach Advocatenart zu Gründen seine Zuflucht nimmt, an die er selbst nicht glaubt, um der Beschuldigung und Strafe zu entgehen. In beiden Fällen entbehrt sein Charakter der tragischen Würde.

7. Ueber die Eumeniden des Aeschylus, die Furien und das Wesen der Strafe.

Die Eumeniden des Aeschylus, zu denen ich mich nun wende, erfordern um so mehr eine Charakteristik der Furien, als sie einen wesentlichen Moment in der Verwirklichung des Rechts nach griechischen Ansichten bilden. Ich beschränke mich auf die Bedeutung der Erinyen in den Tragikern, ohne darauf einzugehen, inwiefern man denselben ursprünglich den Charakter bösartiger feindseliger Naturmächte beigelegt und sich daraus erst später die moralische Funktion entwickelt hat[1]). Nach Aeschylus sind sie Töchter der Nacht, nach Sophokles (O. C. 40) Töchter der Erde und der Finsterniss. Sie heissen daher im O. C. 1568 *χθόνιαι θεαί*. (S. ihre sonstigen Epitheta bei Peters S. 26 ff. und Lübker 63.) Sie sind die alles sehenden und unwiderstehlichen. In der Antigone: *λωβητῆρες ὑστεροφθόροι — Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐρινύες* (1074). Elektra nennt sie (112) *σεμναί τε θεῶν παῖδες*. Hier bedeuten

---

[1]) v. Müller zu den Eumeniden S. 164—169., welcher die moralische Bedeutung als die erste und die physische als die abgeleitete zu setzen scheint. Schömann a. a. O. S. 57 ff. Kampe: Erinyes S. 4 ff. Hermann de sacris col. und gegen dessen Ansicht Müller in der Alterthumszeitung J. 46. S. 334.

sie aber wohl überhaupt Rachegeister, welche ebenso den Obergöttern, wie den Untergöttern dienen, da jene wie diese zur Ahndung der Frevelthaten berufen sind. Als Wesen eigenthümlicher Art gehören sie zu den alten Göttern im Gegensatz gegen die neuen, mit denen sie gewissermassen in Opposition stehen (Müller S. 182). Sehen wir von den sonstigen Bedeutungen der Erinyen ab, und halten wir uns zuvörderst an ihr Strafamt nach seiner charakteristischen Funktion, so unterscheiden sich dieselben dadurch von den Olympischen Göttern, dass sie als unterirdische Gottheiten durch die Macht eines unwiderstehlichen blind wirkenden Triebes bestimmt werden, und daher in dem Charakter einer Naturgewalt handeln. Die Olympischen Götter, insbesondre Jupiter strafen das Unrecht als selbstbewusste Wesen durch einen besondren Act, indem sie dabei durch die Bestimmungsgründe der Reflexion geleitet werden. Die Erinyen, so schildert sie Aeschylus, gehen mit sich nicht zu Rathe, sie fassen nicht nach vorgängiger Ueberlegung, nach Abwägung des Für und Gegen einen Entschluss, sondern wie der Blitz die Flamme entzündet, so weckt sie das Verbrechen, insbesondre das vergossne Blut, das sie riechen, (246 v. 239 ff.) zur rächenden Verfolgung des Thäters. Sie hetzen ihn im eigentlichen Sinn zu Tode, und selbst dieser befreit ihn nicht von

der quälenden Verfolgung, welche nicht nur auf der Erde, sondern auch unter der Erde dauert, wo der blutlose Schatten einem zweiten Strafgericht unterliegt (167. 293. 331.). Die Furien sind die strafende Gerechtigkeit als Naturbegriff gefasst. In ihrem Wesen drückt sich das Bewusstsein der Verschuldung mit seinen Folgen, der sittliche Naturprocess aus, der in der Seele des Verbrechers vor sich geht. Die Strafe braucht insoweit nicht besonders über ihn verhängt zu werden, er trägt sie in sich selbst. Die Furien sind Repräsentanten des bösen Gewissens, welches sich in ihnen äusserlich darstellt und personifizirt, daher sie nicht blos innre, sondern auch äussere Mächte sind. Demgemäss werden sie auch nicht durch die Herrschaft des Jupiter entbehrlich und zwar um so weniger, da Jupiter nur in der Oberwelt, aber nicht in der Unterwelt herrscht und Frevelthaten gewisser Art auch hier einer Strafe unterliegen. Wie das böse Gewissen den Verbrecher ruhelos und friedlos, mit zerrütteten Gemüthskräften umhertreibt, wie die Angst seine Lebenskräfte aufreibt und aufzehrt, so tödten die Furien nicht unmittelbar, sondern saugen das Blut aus, dass ihr Opfer blutlos hinsiecht (295). In den Choephoren sieht Orestes, aber nicht der Chor die Furien. Wie dies zu nehmen sei, darüber sind sehr abweichende Ansichten aufgestellt wor-

den. S. Haym de rer. div. cond. apud Aeschylum S. 28. Die Meinung desselben geht dahin, dass man sich die Furien, welche weder von dem Chor, noch von den Zuschauern gesehen würden, als hinter der Scene stehend denken müsse. Er setzt hinzu: eodem jure aut loci difficultate, aut vi quadam divina chorum impeditum fuisse, contendes, quominus furias videret. Der Umstand dass Orest die Furien sieht, aber nicht der Chor, ist unbezweifelt nicht zufällig und bedeutungslos und scheint allerdings mit dem Schuldbewusstsein des Orestes in Verbindung zu stehen. Wenn sich demnach das Bewusstsein der Schuld in den Furien abspiegelt, so geht doch darin ihr Wesen nicht auf, indem ihre strafende Gewalt sich gleichsam von der Innerlichkeit ablöst und sich da selbstständig geltend macht, wo durch einen begangenen Frevel die sittliche Weltordnung verletzt worden ist. So wie die That in die Erscheinung getreten ist, werden auch die Erinyen, als äussere von dem Schuldbewusstsein des Thäters unabhängige Mächte in Thätigkeit gesetzt. Daher sie auch den Orestes ohne Rücksicht auf seine Gewissensbisse verfolgen. Durch diese Objectivirung, in deren Gemässheit die That an sich in ihrer unmittelbaren Ursächlichkeit die unterirdischen Gottheiten zum Rachedienst erweckt, wird die Bestrafung in den Organismus der sittlichen Weltkräfte

verlegt. Wenn daher der Chor in der Elektra (489) mit Beziehung auf die Ermordung des Agamemnon prophezeit, dass die vielfüssige und vielhändige Erinys in schrecklichem Hinterhalte verborgen kommen werde, um den verbrecherischen Ehebund der Clytämnestra und des Aegysthus zu bestrafen, so kann man dies unstreitig nicht mit Lübker (S. 62) auf die Gewissensangst beziehen. Noch viel weniger können wir der Bemerkung beistimmen, welche in Beziehung auf die Verse aus der Antigone, insbesondre auf die *φρενῶν Ἐρινύς* (595 fde.) gemacht wird: es werde damit die am natürlichen Menschen aller Zeiten uns entgegentretende Erscheinung bezeichnet, dass das mahnende und strafende Gewissen, anstatt in die Reue und die Besserung hineinzutreiben, zu neuer Schuld, zu neuen Ausbrüchen der Leidenschaft verführt. Wenn auch der Chor die Unbesonnenheit, den Unverstand (*λόγου ἄνοια*) und die Leidenschaft der Antigone tadelt, so findet sich doch keine Andeutung von einem mahnenden und strafenden Gewissen, welches der Antigone beiwohne und ohne Reue zu bewirken sie zu neuer Schuld verführt.

Der Fluch ist nach griechischer Ansicht wie bereits oben bemerkt worden nicht ein bloser Vorwurf, sondern hat eine dämonische, verderbliche Gewalt, und nimmt so den Charakter der Strafe an (Verfluchungen in den

Gesetzen, welche die Stelle der Pönalsanction vertreten, s. bei Hermann a. a. O. S. 23. N. 2 V. ausserdem Demosthenes g. Arist. S. 653, wonach der Herold an jeder Volksversammlung diejenigen verflucht, welche das Volk, den Senat oder die Heliäa wissentlich täuschen, v. Nägelsbach S. 350). Daher die Furien in ihrer unterirdischen Behausung Fluchgöttinnen *ἀραί* genannt werden (Eum. 407 v. Hermann de sac. Col. p. 51. N. 155). In den Eumeniden wird der specielle Beruf der Furien in die Ahndung der Blutschuld gesetzt. Die Clytämnestra haben sie nicht verfolgt, weil, wie sie sagen, Agamemnon nicht ihr Blutsverwandter gewesen sei (Eum. 591). Auf Blutschuld wird sonst die rächende Gewalt der Furien nicht beschränkt, und dass denselben die Greuelthat der Clytämnestra verfallen sei, wird mehrfach in den Choephoren angedeutet (401. 573. 646). Sie wird *δύσθεος γυνά* genannt und die Frage aufgeworfen: *τί γὰρ λύτρον πεσόντος αἵματος πέδῳ* (45. v. 64). Alle Quellen würden vergeblich das Blut von der Hand des Mörders abwaschen. In den S. c. Th. heisst es: Bürgerblut, aber nicht Bruderblut kann gesühnt werden (v. Nägelsbach S. 18). Auch in der Elektra wird die Clytämnestra mit den Furien bedroht und zwar nicht bloss als Mörderin, sondern auch als Buhlerin. Die Erinyen brachten *τοὺς τὰς εὐνὰς ὑποκλεπτο-*

μένους (102 v. 488 ff.). Wenn von der Clytämnestra gesagt wird, (276), sie fürchte keine Erinys, so soll dies überhaupt Ahndung bedeuten. Eine strafende Gewissensregung ist damit wohl nicht gemeint, wie Lübker annimmt. Denn wenn auch das Gewissen in Furcht setzt, so kann man doch nicht wohl sagen, man befürchte nicht von demselben befallen zu werden. Die Clytämnestra hat verbrecherisch gehandelt, und Sophokles hätte demnach nicht den Mangel der Furcht vor dem Gewissen, sondern den Mangel des letztern, die Gewissenlosigkeit aussprechen müssen. Unter *ἄφυκτοι κύνες*, welche ins Haus gegangen sind (1388), versteht Hermann den Orest und Pylades, allein die Erinyen heissen auch in den Choephoren und den Eumeniden *κύνες* und Orest und Pylades können nur so genannt worden sein, inwiefern sie die Organe der Furien sind. Dieselben werden überhaupt als Rachegeister angerufen. Teucer im Ajax (1389) beschwört den Jupiter, die *μνήμων Ἐρινύς* und die *τελεσφόρος δίκη*, dass sie die *κακοὺς κακῶς* verderben. In den Eumeniden sagt die Athene von ihnen: *πάντα γὰρ αὗται τὰ κατ' ἀνθρώπους ἔλαχον διέπειν* (914 v. 936). Ajax (836) ruft die Erinyen an, welche alle Unthaten unter den Menschen (*πάντα τὰν βροτοῖς πάθη*) stets beobachten, dass sie ihn an den Atriden und der ganzen Armee rächen sollen. Wie er

sich selbst entleibt, so sollen die an ihm gefrevelt umgebracht werden. Der Selbstmord des Ajax, nachdem er seinen Wahnsinn erkannt hat, wird als eine Verschuldung der Atriden dargestellt. Vom Oedipus werden die Furien angerufen, damit sie ihm gegen Creon beistehen, welcher ihm Gewalt anthun will, und derselbe erkenne, von welchen Männern dieser Staat beschützt werde (1010—1014). Nach Kampe (S. 24) üben die Erinyen ihre Strafgewalt nicht gegen denjenigen, welcher gegen die Staatsgesetze handelt, welcher stiehlt, aus dem Treffen flieht, das Vaterland verräth. Der Grund soll der sein, dass ihre Existenz in eine Zeit fällt, wo noch keine bürgerlichen Gesetze gegeben waren. Allein nach dem eben angeführten Ausspruche des Teucer beachten die Furien alle Unthaten und sie sind daher berufen, die *κακοὺς* überhaupt zu verderben. Sodann hat es zu der Zeit, wo die Vorstellung der Furien in der griechischen Religion Eingang fand, ein Vaterland, ein politisches Gemeinwesen gegeben, welches zugleich als religiöse Genossenschaft unter dem Schutz der Götter steht. Wer sich gegen dasselbe vergeht, ist daher zugleich ein Gottesfrevler und ein solcher ist der Rache der Furien nicht entzogen. Uebrigens haben wir schon oben angeführt, dass die göttliche Gerechtigkeit sich nicht in Ahndung solcher Vergehen äussere,

welche in dem bürgerlichen Verkehr des täglichen Lebens verübt werden.

Den Charakter blind wirkender Naturmächte offenbaren die Furien durch die Schonungslosigkeit und Bösartigkeit, welche im Gegensatz gegen die Menschenfreundlichkeit der neuen Götter an mehreren Stellen in den Eumeniden hervorgehoben wird. Apollo (1051) weist die gottverhassten aus dem Tempel und dahin, wo Abtreibung der Leibesfrucht, Verstümmelung und Steinigung verübt werden und die Angepfählten Jammertöne ausstossen (El. 173). Die Furien sind in ihrem Elemente, wenn sie über einen Verbrecher mit ihren Peinigungen herfallen, und sie erscheinen daher nicht nur als strafende Gottheiten, sondern als Verderben bringende Unholde, welche sich über den Frevel freuen (*αἱματερᾶν θεᾶν τᾶν κατὰ γᾶς ὅδ' ὕμνος*. Ch. 471. Hermann liest *ἔριν αἱματεράν. θεῶν τῶν κ. τ. λ.*) und sich mit höllischer Wollust an den Qualen ihres Opfers weiden.

Bei diesem Charakter der Furien ist es leicht erklärlich, wie in ihnen nicht nur das Princip der Strafe, sondern auch einer blutgierigen Feindseligkeit, eines verderblichen Unheils personifizirt werde (v. Klausen S. 50. N. 60). Hektor hat dem Ajax ein Schwert und dieser jenem einen Gürtel geschenkt. Mit diesem ist Hektor geschleift worden und mit dem Schwert hat sich

Ajax umgebracht. Das letztere hat, wie Teucer sagt, die Erinys geschmiedet, und den Gürtel der Orcus verfertigt (v. 658 ff.). Dieses und alles Sonstige bereiten die Götter (1029). Die letztern scheinen hier das zu veranstalten, was die Erinys und der Orcus ausführen. Wie hier die Verfertigung des Gürtels dem Orcus zugeschrieben wird, so nennt Herkules das Gewand des Nessus: *'Ερινύων ὑφαντὸν ἀμφίβληστρον* (1052). Aus Teucrus in den Fragmenten des Sophokles (p. 652 ed. Br.): ich habe dich, Kind, für lebend gehalten, *ἡ δ' ἄρ' ἐν σκότῳ λαθοῦσά με ἔσαιν' 'Ερινὺς ἡδοναῖς ἐψευσμένον.* Zwei Verse aus Aeschylus werden von Klausen und von Kampe (S. 25) als Beweis angeführt, dass die Untergötter, insbesondre auch die Erinyen im Dienste des Jupiter und der Obergötter stehen. In den Choephoren heist es vom Jupiter: *κάτωθεν ἀμπέμπων ὑστερόποινον ἄτην* (372) und im Agamemnon werden Apollo, Pan und Jupiter angerufen, von denen einer *ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν 'Ερινύν* (Ag. 55). Die *"Ατη* ist allerdings mit den Erinyen verwandt und wird an einer andern Stelle von diesen herbeigeführt (Ch. 412). Sie kommt aus dem Gebiete der Nacht, wo vorzugsweise der Schrecken und das Verderben hausen. Allein sie gehört nicht ausschliesslich der Unterwelt an, und schon im Homer erscheint die *ἄτη* als Dienerin des Jupiter.

Ob nun an der andern Stelle die Erinys die unterirdischen Gottheiten in ihrer eigenthümlichen Funktion bezeichne, dürfte noch die Frage sein. Bereits oben sind aus der Antigone (1075) die Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐριννύες angeführt worden, unter der Bemerkung, dass hier die Erinyen nicht in ihrer speziellen Funktion als unterirdische Gottheiten aufgeführt, sondern in ihnen überhaupt die Strafe personifizirt werde. Wir fügen hinzu, dass nicht nur diese, sondern auch was sie hervorruft, der Frevel, so wie was in ihr enthalten und mit ihr verwandt ist, Unheil, feindseliger Zorn, Fluch in den Erinyen als persönliches Wesen auftritt. Orestes (in den Ch. 575) sagt, die Erinys trinke den dritten Becher Blut, wenn er den Aegisthus umbringe. Mit den zwei ersten Bechern wird, nach den Schlussversen in den Choephoren zu urtheilen, auf das dem Thyest vorgesetzte Henkermal seiner Kinder und die Ermordung des Agamemnon angespielt. Die drei Becher sind also die drei Blutthaten, welche durch die Erinys verrichtet werden. Die Jole hat in den Trachinierinnen die Erinys, die Entleibung der Dejanira, die Blutthat gezeugt (891). Clytämnestra und Aegisthus werden eine doppelte Erinys, ein doppelter Frevel genannt (El. 1080). Wenn in dem Agamemnon der Chor den Trauergesang der Erinys anstimmt (985), so ist damit das Un-

heil und der Frevel bezeichnet, welche er im Geiste voraussieht. Ein Unglücksbote muss den Päan der Erinyen anstimmen (Ag. 642). Nach dem Wechselmord der Brüder stimmt der Chor in den S. a. Th. (851) den *δυσκέλαδόν θ' ὕμνον 'Ερινύος* an. Der Chor fragt die Cassandra (A. 1111), *ποίαν 'Ερινὺν τήνδε* (welchen Fluch) *δώμασιν κέλει μ' ἐποϱθιάζειν*; (v. Klausen p. 50 und hier über den Ausdruck *'Ερινύς πατϱός*). Amphiaraus nennt den Tydeus *κλήτηϱα 'Ερινύος* (Th. 559 v. 365 fgd.). Erinys ist hier nicht Bluträcherinn im speziellen Sinn, sondern blutgierige Feindseligkeit, indem dadurch auf den tödtlichen Hass der Brüder angespielt wird, es müsste denn Tydeus deswegen so genannt werden, weil er einer Mordthat beschuldigt ward. Die Helena wird *πομπᾷ Διὸς ξενίου* als *νυμφόκλαυτος 'Ερινύς* bezeichnet (743). Die Helena ist der Fluch, das Unheil Trojas, durch ihre Uebersiedelung verfällt sie nicht nur der Ahndung wegen ihrer frevelhaften Verbindung mit Paris, sondern zieht auch durch den Einfall der Griechen auf das Geschlecht der Priamiden die rächende Strafe herab, welche Jupiter als Beschützer des von Paris verletzten Gastrechts über Troja verhängt. Es wird hier derselbe Gedanke, wie in der oben aus Agamemnon (55) angezogenen Stelle, nur in einer andern Wendung ausgedrückt. Die Erinys in jener Stelle, welche die

Götter schicken, wäre, auch wenn man sie von der Erinys im eigentlichen Sinn verstehen wollte, nicht in unmittelbarer, sondern in mittelbarer Wirksamkeit zu denken, indem, wie man aus dem Folgenden ersieht, der Jupiter hospitalis durch das griechische Heer die Beleidigung des Paris rächt. Eine Herrschaft des Jupiter in der Unterwelt kann um so weniger angenommen werden, da diese dem Reiche der Olympischen Götter entgegengesetzt wird. Wenn sie von diesen nicht erhört werden, wollen die Danaiden sich erhängen und in den Tartarus flüchten (supp. 151). Insofern die Furien wie Jupiter das Recht durch Bestrafung der Verbrecher realisiren, treffen sie in ihrer Funktion mit Jupiter zusammen. Sie sind aber nicht Stellvertreter desselben, da ihr Wille nicht von seinem Willen abhängig ist. Die Stelle in den Eumeniden (352) wird hin und wieder und auch von Nägelsbach (347) dahin ausgelegt, dass gewisse Frevler deswegen der Bestrafung der Furien verfallen, weil dieselbe des Jupiter unwürdig sei. Damit ist aber nicht die Stellvertretung des Jupiter durch die Furien ausgedrückt, sondern nur, dass sie eine Lücke in der Handhabung der Gerechtigkeit ausfüllen.

In dem Hause des Pelops treten die Furien weder gegen Atreus auf wegen seiner Missethaten an den Kindern seines Bruders, noch gegen Agamemnon wegen

Opferung der Iphigenie, noch gegen die Clytämnestra wegen Ermordung ihres Ehemanns. In Ermangelung eines Bluträchers übernehmen sie das Rächeramt gegen Orestes, wobei wir es dahin gestellt sein lassen, ob das ἀξιόμισον ἔθνος (v. 352)[1]) die Furien oder die Verwandtenmörder bezeichne, welche der Ahndung des Jupiter unwürdig sind. Die Furien berufen sich auf das Gesetz der Wiedervergeltung, welche aber nur dann den Erfordernissen der Gerechtigkeit entspricht, wenn alle Momente der That, die subjectiven und objectiven, die Willensbestimmung und der Erfolg in Anschlag ge-

---

1) *Ζεὺς γὰρ αἱματοσταγὲς* (bei Hermann *δειματοσταγὲς*) *ἀξιόμισον ἔθνος τόδε λέσχας ἃς ἀπηξιώσατο.* Dies versteht man gewöhnlich von den Verwandtenmördern, über welche Jupiter nicht zu Gericht sitze, Abresch, Schömann, Hermann und Müller dagegen von den Furien. Die erstere Auslegung stützt sich darauf, dass der Grund angegeben werden soll, warum den Erinyen die Bestrafung der Verwandtenmörder überwiesen ist, wovon in dem Vorhergehenden, wenn auch nicht in den zunächst vorhergehenden Versen die Rede ist. Diese scheinen allerdings verdorben, daher man sich in mannigfachen Conjecturen versucht hat. Nach der andern Auslegung fehlt der gedachte Grund. Sodann ist *ἀξιόμισος* nicht verhasst, sondern hassenswerth. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass sich die Erinyen selbst so nennen. Unter *λέσχη* ist, wenn man der ersten Auslegung folgt, nicht schlechthin der Göttersaal zu verstehen; denn dass ein so bezeichnetes Geschlecht davon ausgeschlossen sei, versteht sich von selbst, sondern der Gerichtssaal. Blümner (S. 73).

bracht werden. Die Erinyen, die Gottheiten der absoluten und blinden Nothwendigkeit kennen als Töchter der Nacht keinen Unterschied, wenigstens insofern nicht, als bei der Vorsätzlichkeit die Motive und die sonstigen Pflichtbestimmungen nicht zur Geltung gebracht werden. Die Attischen Gesetze machen einen Unterschied zwischen vorsätzlichem und unvorsätzlichem Todtschlag. Inwiefern dadurch die Verfolgung der Erinyen modifizirt werde, darüber finden sich keine Andeutungen. Sie vollziehen die Bestrafung in der Weise eines Naturgesetzes und es verkörpert sich in ihnen das Princip der formellen Wiedervergeltung, bei welcher von der Innerlichkeit abstrahirt wird. Wie nun in den Schulprogrammen von Klingender (Rinteln 1851) und wie es scheint, auch von Piderit (Hanau 1856) behauptet werden könne, dass die Strafbarkeit lediglich nach dem objectiven Massstab zu bemessen und von der Willensbestimmung zu abstrahiren sei, und demnach das Strafprincip der Furien der Gerechtigkeit entspreche, ist offen gestanden, meinem juristischen Verstande durchaus unbegreiflich und steht in absolutem Widerspruche mit den Ansichten aller jetzt lebenden Criminalisten und mir bekannten Philosophen, welche in der Ethik das Princip und das Wesen der Verschuldung und Zurechnung einer Untersuchung unterwerfen. Die Ver-

theidigung und die Lossprechung des Orestes ist nun gegen dieses Princip der Aeusserlichkeit gerichtet, indem die That desselben nach ihren Motiven und nach dem Moment der sittlichen Verschuldung beurtheilt wird. Denn wenn auch Apollo und Minerva zum Theil sycophantische Argumente geltend machen und sich nicht ausdrücklich darauf berufen, dass bei der Bestrafung die Willensbestimmung und das gesammte sittliche Verhalten des Verbrechers in Anschlag zu bringen sind, so spricht sich doch in der ganzen Darstellung des Aeschylus, in der Art und Weise, wie Orestes den Muttermord und Clytämnestra den Gattenmord verübt, dieser Gedanke unbezweifelt aus. Orestes vollzieht mit innerm Widerstreben, ohne alle persönliche Rücksicht, blos aus Pietät gegen den Vater auf ein göttliches Gebot das Gesetz der Wiedervergeltung und vertritt so gewissermassen das objective Gesetz der Gerechtigkeit. Er handelt aber nicht blos als ein Werkzeug des Apollo, sondern mit freier Selbstbestimmung, wie schon daraus hervorgeht, dass er schwankt, ob er die Mutter umbringen soll, oder nicht. Die Erinyen fragen ihn, auf wessen Ueberredung und Rathschläge (τίνος βουλεύμασι) er gehandelt (579 v. 84. M. v. Schömann S. 76). Hätte er die Mutter nicht mit Bewusstsein und Selbstbestimmung umgebracht, so könnten ihn die Furien nicht verfolgen. Wie

Orest zwischen zwei Pflichten gestellt ist, so dass die Erfüllung der einen die Hintansetzung der andern in sich schliesst, so hat seine That einen doppelten Charakter, einen verwerflichen und einen lobenswerthen. Der Muttermord stösst gegen die Natur an und insofern verfällt Orestes der feindseligen Anfechtung der Erinyen, dieser sittlichen Naturmächte. In dieser Hinsicht sagt der Chor in den Choephoren, dass die Erinys ein *καινὸν μύσος* als *τέκνον αἱμάτων παλαιτέρων* in das Haus bringe (644). Bei der Collision der Pflichten fragt es sich, in wiefern durch das Uebergewicht der einen über die andere die That des Orestes gerechtfertigt werde. Hegel und nach ihm Schömann setzen das Uebergewicht darein, dass das Verhältniss der Mutter ein blos natürliches, die Ehe aber ein sittliches und wie Apollo sagt, durch Jupiter und Juno geheiligtes Institut sei. Wenn nun auch das Verhältniss der Eltern und Kinder zu einander unmittelbar durch die Natur gestiftet ist, so lässt sich doch nicht verkennen, dass es nicht ein blos natürliches, sondern auf der Grundlage der Natur zugleich ein sittliches und geheiligtes sei. Wir haben bereits hervorgehoben, dass Clytämnestra mehr gravirt sei, als Orest, indem sie ihren Ehemann heimtückischer Weise umbringt, nachdem sie sich gegen den lebenden durch ihren Ehebruch mit Aegisthus und gegen die Kinder vergangen hat. Nä-

gelsbach (de rel. p. 24) sagt von Orestes: qui jus naturale violaverit, eundem vindicem et custodem fuisse civilis. Damit soll wohl der Gedanke ausgesprochen werden, dass die Ehe ein bürgerlich sittliches Institut sei und dass Orestes die Verletzung und Entheiligung derselben durch den Muttermord ahnde. Allein abgesehen davon, dass die Ehe nicht blos ein sittliches, sondern auch ein natürliches Element hat, so ist doch das Hauptmotiv, aus welchem Orestes die Mutter umbringt, die Ermordung des Vaters, so dass das Gesetz der Wiedervergeltung und dessen Vollziehung den entscheidenden Moment bildet. Der Umstand, welcher an manchen Stellen geltend gemacht wird, dass Clytämnestra als Ehebrecherin ihren Mann gemordet hat, also das Interesse des entweihten Ehebundes, steht erst in zweiter Linie. Ohne auf die von dem Areopag vorgebrachten Gründe für die Straflosigkeit des Orestes näher einzugehen, in welcher Beziehung wir auf Schömann verweisen, bemerken wir nur, dass Apollo, wie er selbst sagt, alle Orakelsprüche auf Geheiss des Jupiter, mithin die Willensmeinungen dessen verkündet, durch welchen die physische und moralische Welt regiert wird. Demnach handelt Orestes als Bevollmächtigter einer höhern, ja der höchsten Gewalt. Indem er die Weisungen derselben befolgt, ist seine That mit ihren Erfolgen

nicht ein bloses Product der Freiheit, sondern zugleich einer höhern Nothwendigkeit, so dass die erstere sich als ein Organ der letztern darstellt. Daher sagt Orest: *πατρὸς δ' ἀτίμωσιν ἀρὰ τίσει, ἕκατι μὲν δαιμόνων, ἕκατι δ' ἀμᾶν χερῶν* (447). Unter den geschilderten Verhältnissen und vermöge der Stellung, welche Orestes nach seiner moralischen Gesinnung in der Verwirklichung der Gerechtigkeit einnimmt, ist er berufen, den Fluch zu sühnen, welcher auf den Pelopiden haftet.

Die Reue und Gewissensqual des Orestes wird durch die Verfolgung der Furien symbolisch angedeutet wie Schömann bemerkt. Allein die Verfolgung ist nicht durch die Gewissensqual bedingt und hängt nicht lediglich davon ab. Die Furien üben ihr Straf- und Rächeramt selbstständig aus, indem sie sich an die That an sich, an die Blutschuld halten, ohne dass die Seelenstimmung des Thäters einen Einfluss auf ihr feindseliges Verhalten äussert und dasselbe zurückhält. Gereinigt durch Sühnopfer und Weihungen tritt Orestes in den Eumeniden auf (230 ff. 268 ff.). Nach der Uebersetzung Schömanns: Schon schläft das Blutmal und vergeht an meiner Hand, des Muttermords Befleckung ist hinweggespült. So ruf' ich denn mit reinem Mund und frommem Wort zur Herrin dieses Landes. Diese Entsühnung ist durch Apollo bewirkt, und daher wollen

sie die Furien nicht gelten lassen. Orestes hat nicht abstract Blut, sondern das Blut der Mutter vergossen, mithin bezieht sich auch darauf die Entsühnung und man kann sie daher nicht, wie Nägelsbach zu thun scheint (S. 357 N. 1) von dem Muttermorde trennen. Die Entsühnung ist nicht eine blos äussere, sondern reflectirt sich auch im Bewusstsein und kann nicht mit den Folterqualen des Gewissens zusammen bestehen, worauf auch in keiner Stelle hingewiesen wird.

Als Orestes die Minerva zur Entscheidung auffordert, entgegnet sie, die Sache sei zu schwierig (μεῖζον), als dass ein Sterblicher meinen könnte, über sie zu richten. Zugleich weist sie die Entscheidung von sich zurück, da ihr eine solche über Mordthaten nicht zustehe. Unmittelbar nach diesem Ausspruch und trotz desselben verheisst sie ein Gericht über die in Rede stehende Blutschuld niederzusetzen. Die Minerva scheint darnach in Widerspruch mit sich selbst zu treten, und es ist nicht wohl abzusehen, wie nach der Behauptung Schömanns (S. 181) derselbe dadurch gehoben werde, dass sie einen Versuch mit einem menschlichen Gericht macht, um die Unmöglichkeit einer richterlichen Entscheidung darzuthun. Die Verhandlung wäre dann ein bloses Spiel. Die Consequenz fordert vielmehr, dass sie sich mit der Sache gar nicht befasst, und den Par-

teien überlässt, ihr Recht anderswo zu suchen. Demnach scheint kein andrer Ausweg übrig zu bleiben, als den Ausspruch über die Unfähigkeit der Sterblichen zur Verwaltung des Richteramts nicht absolut zu nehmen, oder in der beschränkenden Weise zu erklären: insoweit Athene Kenntniss von den Thatsachen hat, oder man müsste darin die Andeutung finden, dass nach blos menschlichen Gesetzen der Rechtshandel nicht geschlichtet werden könne. Späterhin beruft sie sich auf die Willensmeinung des Jupiter. Durch die Verhandlung vor dem Areopag und dessen Richterspruch soll die subjective Schuldlosigkeit in eine objective verwandelt und zur unzweideutigen Anerkennung und Geltung gebracht werden. Der Areopag soll nicht über die Gesinnung des Orestes, sondern über die That an sich, und dabei vornämlich über das Princip entscheiden, ob die Strafwürdigkeit nur nach äussern Momenten, dem Massstabe, welchen die Erinyen ihrem Wesen nach an die Verbrechen anlegen, oder vielmehr nach innern zu bemessen sei. Wenn nun vor dem Areopag Apollo und die Erinyen vorzugsweise als die streitenden Parteien auftreten, so kann man doch nicht sagen, dass Orestes der Gegenstand sei, um den die alten mit den neuen Göttern kämpfen, indem Orestes selbst wesentlich dabei interessirt ist, dass seine That auch vor den Menschen

gerechtfertigt werde, und die Verfolgung von den Erinyen aufhöre. Ich verweise hierbei auf Schömann a. a. O. S. 26.

Eine vielfach besprochne und bestrittne Frage, welche für die vorliegende Untersuchung nur insofern von Interesse ist, als sie mit gewissen Rechtsgrundsätzen in Verbindung steht, ist die, inwiefern Minerva bei der Verhandlung vor dem Areopag mitgestimmt habe oder nicht. Die Sache scheint dergestalt zweifelhaft, dass eine apodictische Entscheidung schwer zu geben sein möchte. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen. In dem Vorhergehenden lehnt Minerva die Entscheidung über Blutschuld ab, da sie ihr nicht zustehe. Vor dem Areopag erklärt sie, sie werde einen Stimmstein für Orest hinlegen; *ἐμὸν τόδ' ἔργον λοισθίαν κρῖναι δίκην. ψῆφον δ' Ὀρέστῃ τήνδ' ἐγὼ προςθήσομαι.* Um diesen Widerspruch zu heben, legt Hermann die gedachte Ablehnung dahin aus: dass der Minerva das Richteramt nicht allein zustehe. In der Recension der Schömannschen Ausgabe stellt Hermann in Abrede, dass durch seine Auslegung etwas ergänzt werde, was in den Worten nicht liege. Orestes bitte die Athene um eine Entscheidung. Sie weise diese aus dem angeführten Grunde zurück. Es lässt sich aber wohl nicht leugnen, dass wenn Athene genau sprechen wollte, sie sagen musste,

ich allein kann über Blutschuld nicht entscheiden. Das προςϑήσομαι spricht die Athene aus, ehe die Stimmen ausgezählt sind und es kann demnach zweifelhaft scheinen, ob der zugelegte Stimmstein das richterliche Urtheil mitbilden, oder nicht mitzählen und gleichsam für sich bestehen soll. Schömann versteht das: λοιςϑίαν κρῖναι δίκην nicht von der Abstimmung, sondern von der Verkündigung der Entscheidung nach vorgängiger Ermittlung der richterlichen Abstimmung und das προςϑήσομαι von der eventuellen Hinzulegung des Stimmsteins, wenn die Stimmen gleich ausfallen. Schömann macht Hermann den Vorwurf, dass er durch die gedachte Ergänzung einen Satz erschleiche. Dieser Vorwurf trifft ihn selbst. Denn Minerva erklärt schlechthin, ohne Rücksicht auf Eventualitäten, dass sie für Orest stimmen werde. Dass die Minerva vorher wisse, wie das richterliche Urtheil ausfallen werde, davon findet sich keine Andeutung, und wenn sie auch eine Göttin ist, so wird ihr doch nirgends Allwissenheit zugeschrieben. Vermuthen kann sie allerdings, dass bei dem sich die Waage haltenden Für und Wider die Stimmen gleich ausfallen werden, die Vermuthung ist aber kein Wissen. Das Hinlegen eines Stimmsteins ist eine richterliche Funktion, welches aber bei der Athene nicht die Bedeutung einer solchen haben, sondern eine blose

Billigung bezeichnen soll, welche für die Entscheidung an sich ganz irrelevant ist. Die Minerva würde dann gewissermassen mitstimmen und auch nicht mitstimmen. Das Hinlegen des Stimmsteins soll eine symbolische Handlung sein. Das Symbol drückt aber mehr aus, als den Gedanken der blosen Billigung und ist daher kein adäquates. Auch ist von Hermann richtig bemerkt, die symbolische Handlung hätte nicht im Voraus angekündigt, sondern mit der Erklärung zusammenfallen müssen, dass Athene sich für Orestes entscheide. Die Abgabe der Stimmen, insofern daraus das Urtheil resultirt, fällt der Natur der Sache nach vor den Ausspruch desselben, nicht nachher, nach ausgetragenem Rechtshandel. Von ihrer göttlichen Gewalt macht die Minerva keinen Gebrauch, sondern handelt vielmehr wie jeder andre Richter, indem sie einen Stimmstein zulegt. Ihr Motiv ist kein andres, als was den Richter bestimmt, das auf Seiten des Orestes überwiegende Moment des Rechts, wenn auch der Grund, den sie dabei angibt, den Anstrich einer gewissen Seltsamkeit hat. Späterhin bezieht sie sich auf den Willen des Jupiter (782. 812). Von einer besondern Gnade der Athene ist nirgends die Rede und wer wie Schömann eine solche annimmt, der trägt in das Verhalten der Athene etwas hinein, wozu die Darstellung des Aeschylus nicht be-

rechtigt. Sie sagt ganz einfach, bei gleichen Stimmen siegt Orestes und nach dem Richterspruch: ἀνὴρ ὅδ' ἐκπέφευγεν αἵματος δίκην, ἴσον γάρ ἐστί τ' ἀρίθμημα τῶν πάλων. Die Gründe, welche ausserdem von der Parteilichkeit der Minerva und ihrer Stellung zu den Furien hergenommen und bald für bald gegen Hermann geltend gemacht werden, scheinen mir von gar keinem wesentlichen Einfluss auf die Sache selbst und daher irrelevant zu sein, worauf ich hier nicht näher eingehen will. Unbemerkt darf dagegen nicht bleiben, dass wenn man Hermanns Auslegung annimmt, Orestes der menschlichen Verurtheilung unterliegt, da ohne den calculus Minervae mehr Stimmen gegen Orestes, als für denselben sprechen, so dass seine Freisprechung nicht in dem menschlichen, sondern göttlichen Willen gegründet ist. Dass bei gleicher Stimmenzahl der Angeschuldigte freigesprochen werde, diese Bestimmung gilt bekanntlich im Attischen wie im Römischen Recht (Geib: Gesch. des röm. Cr. Pr. S. 147. 367). Man macht hierbei den Grund geltend, dass bei Straferkenntnissen die sententia mitior vorzuziehen sei. Es scheint sich jedoch damit so zu verhalten: Bei gleicher Zahl heben sich die Stimmen gegenseitig auf. Es ist also so gut, als ob gar kein Urtheil gesprochen worden wäre. Demnach müsste die Verhandlung von neuem beginnen. Eine

solche Erneuerung, welche zu demselben Resultate führen könnte, scheint unzulässig. Die Freisprechung bei gleicher Stimmenzahl ist demnach keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, eine von den freisprechenden und verurtheilenden Stimmen abstrahirende. In diesem Sinn ist es wohl zu nehmen, wenn die Minerva zu den Erinyen sagt, sie wären nicht überwunden, da Stimmengleichheit statt gefunden. Minerva würde sich selbst widersprechen, wenn sie den bestimmt ausgesprochenen Grundsatz über die Stimmengleichheit zurücknähme. Sie fügt hinzu, die Ehre der Erinyen wäre durch den Spruch nicht gefährdet, indem ἐκ Διὸς λαμπρὰ μαρτύρια vorgelegen hätten. Hierbei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass Minerva als Vermittlerin auftritt und desswegen in einer solchen schonenden Weise vom Ausgange des Processes spricht, um die Furien zu versöhnen, welche denn auch zu Ende des Stücks auf die Zusicherung der Minerva, dass sie im Mitbesitz von Attika aller Ehren geniessen werden und dass ohne sie es keinem Hause wohlergehen soll, allen Zorn und alle feindselige Gesinnung fahren lassen und dem Lande Heil und Segen wünschen. Wir können daher der Meinung Nägelsbachs nicht beitreten, dass weder Orestes noch die Furien den Sieg davon getragen hätten. Durch die Freisprechung des Orestes wird der Muttermord nicht

an sich für straflos erklärt, noch das Gesetz der Wiedervergeltung aufgehoben, sondern nur auf den concreten Fall nicht angewendet, weil hier das Recht das Unrecht überwiegt. Die strafrechtliche Beurtheilung der von Orestes verübten That ist unstreitig ein Fortschritt in der Ausmessung der verbrecherischen Handlungsweise, und mithin in der Entwicklung des Rechtsbegriffes, indem Verschuldung und Zurechnung nicht bloss von der äussern That, sondern vornämlich von der Willensbestimmung und den Motiven abhängig gemacht werden. Die Eumeniden des Aeschylus stellen den Conflict des alten ungeläuterten Strafrechts mit dem neuen geläuterten dar, indem an die Stelle der alten Blutrache das richterliche Urtheil tritt. Durch die endliche Versöhnung der Furien treten die entgegengesetzten Weltmächte, die Untergötter und die Lichtgötter in Harmonie. Nach Müller zu den Eumeniden sind sie seit dieser Zeit nicht mehr die blutdürstigen Mächte des Hasses, sondern die wohlgesinnten. Damit stimmt auch der Scholiast zu Oedipus Coloneus (zu v. 42) überein. Dagegen erinnert Fr. Hermann (a. a. O. S. 62) und zwar wohl mit Recht, dass die Furien als Eumeniden mit der Sage des Oedipus verflochten sind, diese aber in eine frühere Zeit fällt, als die mythischen Erzählungen von Orestes. Beide Sagen weichen in Beziehung auf die

Eumeniden darin von einander ab, dass die Furien bei den Unthaten des Oedipus gar nicht handelnd auftreten, dagegen beim Orestes den Versuch einer rächenden Bestrafung machen, aber durch die Lichtgötter daran verhindert werden, und sich dabei beruhigen. Da also die Furien in eine bestimmte Handlung versetzt werden, so ist wohl dieses hervorstechende Beispiel der Grund, warum besonders von dem Moment der durch die Minerva gestifteten Versöhnung zwischen den Untergöttern und den Lichtgöttern die Benennung der Eumeniden datirt worden ist.

In den Sieben gegen Theben (v. 684) findet sich der Spruch, dass die Erinys das Haus dessen nicht betrete, aus dessen Händen die Götter Opfer annehmen. Damit sind wohl die Reinen und Unschuldigen überhaupt gemeint, nicht solche, welche wie Orest eine Blutschuld auf sich geladen, jedoch von den Lichtgöttern wegen besondrer Umstände in Schutz genommen werden. Diese Stelle kann also wohl nicht als Beweis gelten, dass Aeschylus hierbei an die Eintracht der Furien und der Lichtgötter gedacht habe, welche in den Eumeniden dargestellt wird.

Die Strafe, insofern sie von den Furien, den Dienerinnen der absoluten Nothwendigkeit vollzogen wird, ist eine unausbleibliche Folge des Verbrechens, und

fällt unter den Begriff des Schicksals. Die μοῖρα hat ihnen das Strafamt zugetheilt nach dem Willen der Götter (Eum. 380 ff. v. 327). Sie identifiziren sich auf diese Weise mit den Schicksalsgöttinnen (v. 327) und machen es daher dem Apollo zum Vorwurfe, dass er die παλαιγενεῖς μοίρας ausser Kraft setzen wolle (166). Zweifelhaft und bestritten ist es, welche Göttinnen von den Eumeniden unter den ματροκασιγνῆται (v. 945) angerufen werden. Schömann liest nach dem Vorgange der Handschriften: τῶν μοῖραι ματροκασιγνῆται und versteht darunter die Charitinnen. Die Göttinnen werden charakterisirt als δαίμονες ὀρθονόμοι παντὶ δόμῳ μετάκοινοι, παντὶ χρόνῳ δ' ἐπιβριθεῖς ἐνδίκοις ὁμιλίαις, πάντα τιμιώταται θεῶν. Abgesehen davon, dass es nicht recht erklärlich ist, warum die Charitinnen in so indirekter Weise bezeichnet werden, so scheint die Charakteristik mehr auf die Parzen, als die Charitinnen zu passen. Diese sind sonst Göttinnen untergeordneten Ranges. Schömann begegnet diesem Einwand dadurch, dass sie dies ursprünglich gewiss nicht gewesen wären. Allein er bringt keine Stelle bei, wodurch dies irgend bewiesen wird. Hermann, der sich in der Auslegung dieser Stelle nicht gleich bleibt, liest in den opusculis und in seiner Ausgabe: θεαὶ τ' ὦ Μοῖραι ματροκασιγνῆται (v. d. Commentar S. 641), indem er dieses Wort, ebenso

wie Müller durch *κασιγνῆται, ὁμομήτριοι* erklärt. Diese Erklärung hat dadurch Anstoss gegeben, dass *ματροκασιγνῆται* nicht Schwestern von der Mutter her, sondern Mutterschwestern bedeute. Es ist nun allerdings nicht wahrscheinlich, dass Verwandte der Mutter und Verwandte von der Mutter her (*πρὸς μητρὸς*) mit einem und demselben Wort bezeichnet werden. Dieser Anstoss würde wegfallen, wenn mit den *κασιγνῆται* nicht Schwestern, sondern überhaupt Verwandte gemeint wären (Mutterverwandte), in welchem weitern Sinn das Wort allerdings gebraucht wird. Suidas: *κοινότερον οἱ συγγενεῖς* (v. Hes. op. v. 328. und Göttling zu dieser Stelle, welchem freilich in der Erklärung des *κασίγνητος* Hermann und wie es scheint Nägelsbach S. 228 nicht beipflichten). Sind *κασιγνῆται* in der weitern Bedeutung zu nehmen, so werden die Parzen nicht als Töchter der Nacht aufgeführt, sondern der Sinn ist der, dass sie gleichen Geschlechts mit der Nacht sind, indem sie wie die Furien zu den Untergöttern gehören. Liesse sich annehmen, dass Aeschylus nicht eine Verwandtschaft nach dem Blute, sondern nach dem Wesen im Sinn habe und dass *κασιγνῆται* in dieser metaphorischen Bedeutung gebraucht werde, so würde die Stelle keine Schwierigkeit machen. Oedipus (T. 1080) nennt sich *παῖδα τῆς Τύχης τῆς εὖ διδούσης*, und es ist nicht abzusehen, warum nicht die

Parzen, deren Walten und Charakter mit der Nacht Verwandtschaft hat, sollten Nachtschwestern genannt werden können.

Ohne besondre Beziehung auf die Furien wird die Nothwendigkeit und Unausbleiblichkeit der Strafe an mehreren Stellen ausgesprochen (S. 95. Ch. 59. 372. Oed. Col. 248 u. a. O.), so dass dieselbe eben wegen ihrer Nothwendigkeit den Charakter der Parzen annimmt. *Δίκην δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θήγει* (Hermann liest *θηγάνει*) *βλάβης πρὸς ἄλλαις θηγάναισι μοῖρα* (Ag. 1528. Oed. T. 887). Die *αἶσα* schmiedet die Waffe für die Streiche der Gerechtigkeit (Ch. 641). Die strafende Gerechtigkeit ist danach das Organ für das Schicksal und dieses tritt hier nicht als blinde unbegreifliche Nothwendigkeit auf, sondern richtet gleichsam mit sehenden Augen seine Macht gegen den Schuldigen.

Erscheint nur die Strafe als ein nothwendiges Moment in der Verwirklichung der Gerechtigkeit, indem sie durch den Begriff der letztern gegeben ist, so wird doch auch darauf hingewiesen, dass die Strafe die Achtung und die Furcht vor dem Gesetz aufrecht erhalte, und dass mit dem Wegfallen der Furcht Unrecht und Gewaltthätigkeit ihr verderbliches Spiel treiben würden; denn das Beispiel der Straflosigkeit würde auch andre ermuntern. Alle, sagt Orestes in der Elektra (1505),

welche die Gesetze überschreiten, sollten rechtgemäss sofort Todesstrafe erleiden; τὸ γὰρ πανοῦργον οὐκ ἂν ἦν πολύ. Damit sind unbezweifelt nicht alle Verbrecher, sondern nur solche gemeint, welche wie Aegisthus einen Mord begangen haben. Welcher Sterbliche ohne Furcht im Herzen würde wohl die Gerechtigkeit ehren (Pers. 819. Eum. 480 ff. 685). Mit der Furcht ist hier wohl nicht blos die Scheu vor dem äussern Gesetz, sondern auch vor dem innern gemeint. Ohne Furcht und Scham, sagt Menelaus im Ajax (1033 ff.), würden die Gesetze im Staat nicht bestehen, und dieser zu Grunde gehen, wenn jeder thun wollte, was ihm beliebt.

Wenn nun die Strafe den Verbrecher trifft, und dadurch der Gerechtigkeit genügt wird, so ist doch, worauf wir oben hingewiesen haben, das Leiden und das Unglück nicht immer in einem Verstoss gegen die Gerechtigkeit oder die Gottesfurcht gegründet. Philoctetes ist von einer Schlange in den Fuss gebissen worden, und daraus hat sich ein schmerzliches Geschwür entwickelt, welches ihn am Gehen hindert, so dass er nur hinken kann. Als Urheberin dieses Leidens wird die Chrysa genannt, unter welcher man wohl nicht die Minerva, sondern eine Nymphe verstehen muss (s. Hermann zu v. 194 u. 1311). In Beziehung hierauf heisst

es: νοσεῖς — ἐκ θείας τύχης. Dass aber Philoctetes bis dahin noch nicht geheilt worden, sagt Neoptolemus, geschehe nicht ohne göttliche Absicht, damit die unwiderstehlichen Pfeile des Philoctetes nicht eher gegen Troja gerichtet würden, als die Stunde seines Falls gekommen sei. Darauf bezieht sich die Aeusserung des Chors (1116) πότμος σε δαιμόνων τάδ', οὐδὲ σέ γε δόλος ἔσχ', ὑπὸ χειρὸς ἐμᾶς. (Ueber πότμος δαιμόνων s. m. die Note von Hermann). Sehr treffend ist die Bemerkung Hermanns, dass das Leiden des Philoctetes nicht aus einer Verschuldung hergeleitet werden könne. Ich verweise auf v. 678., wo der Chor den Philoctetes als einen durchaus rechtlichen und ehrenwerthen Mann erhebt, welcher unverdient leide. Philoctetes, was freilich nach der richtigen Bemerkung des Scholiasten auf Rechnung seiner durch die Krankheit gereizten Stimmung zu setzen ist, macht den Göttern den Vorwurf, dass sie das Schlechte erhalten und schätzen, das Gerechte und Gute aber zu Grunde gehen lassen (446 ff.). Ajax leidet wegen einer frühern Verschuldung, Philoctetes dagegen unverschuldet. Daher der Ausgang beider ein entgegengesetzter. Ajax endet durch Selbstmord, die Rückkehr des Philoctetes nach Troja wird durch Herkules vermittelt, indem zugleich auf die Verherrlichung seines Ruhms durch die Zerstörung Trojas hingewiesen

wird, welche den grossartigen Hintergrund des Trauerspiels bildet. Eben weil Philoctetes unverschuldet leidet, würde sein Untergang oder seine Ueberlistung durch Ulysses in Ermangelung einer jeden Versöhnung ebenso mit der göttlichen Gerechtigkeit, als den Gesetzen der Kunstschönheit in Widerspruch stehen.

Was den Untergang des Herkules anlangt, wie er in den Trachinierinnen geschildert wird, so liegt es ausser den Grenzen dieser Abhandlung, über den ästhetischen Werth dieses Trauerspiels ein Urtheil zu fällen. Die Ansichten hierüber weichen sehr von einander ab. (V. Kayser in den Jahrb. für Cl. Phil. Jg. 1855. S. 228 fgde.) Schneidewin hat in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Trachinierinnen und in einer besondern Abhandlung den Gang des Stückes, die Charaktere und die persönlichen Bezüge derselben mit grosser Sorgfalt entwickelt. Die Verherrlichung des Herkules, die Apotheose desselben, welche Apollodorus (II, 77) wie eine Art Himmelfahrt schildert: *καιομένης δὲ τῆς πυρᾶς λέγεται νέφος ὑποστὰν μετὰ βροντῆς αὐτὸν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι*, wird von Sophokles nicht erwähnt. Herkules ruft vielmehr den Hades an, und droht (V. 1212) dem Hyllus: *καὶ νέρθεν ἰὼν* ihm zürnen zu wollen. Diese Aeusserungen des Herkules beruhen nach Schneidewin auf einer Kurzsichtigkeit, indem sie in dem Mo-

ment gethan werden, wo Jupiter im Begriff stand, den Herkules in den Olympus zu heben. Davon findet sich aber keine Andeutung. Schneidewin sagt: Weiter als die Handelnden und Betheiligten sahen auch hier die athenischen Zuschauer, welchen im Hintergrunde aus dem Volksglauben das erhabne Schauspiel vor die Seele treten musste, wie es im Philoktet (v. 726) geschildert werde. Wir halten aber eine solche Ergänzung aus einem andern Drama für undramatisch und unkünstlerisch, und die Zumuthung für unzulässig, dass die Zuschauer sich etwas durch die Phantasie vergegenwärtigen sollen, was mit demjenigen, was vor ihren Augen vor sich geht, durchaus nicht in Uebereinstimmung steht. Die Wehklagen des Herkules würden für die Zuschauer ihre Realität und Bedeutung verlieren und gleichsam illusorisch werden, wenn sie um die von Sophokles verschwiegne aber vorausgesetzte Apotheose wüssten. Sophokles würde mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn auf diese Weise der Effect der Wehklagen geschwächt würde. Der Tod des Herkules ist nicht zufällig, denn er ist durch einen Orakelspruch vorausverkündiget (166. 821 und die Note von Hermann zu d. St.). Herkules führt insbesondre (1149) einen Orakelspruch des Jupiter an, dass er von keinem Lebenden, sondern von einem Bewohner des Orcus den Tod erleiden würde, welcher

Orakelspruch auch mit einem spätern übereinstimme. Darüber inwiefern ausser dem frühern Orakelspruch zwei spätere Orakelsprüche oder nur einer anzunehmen sei, s. m. Hamacher (diss. de Soph. Trach. S. 39). Mit diesen Aussprüchen stimmt dann auch der Schlussvers des Trauerspiels überein, dass die Leiden und Todesfälle sich nicht ohne den Jupiter zugetragen hätten. Dieser Schlussvers nebst den drei vorhergehenden werden nach dem Vorgange Schneidewins passender dem Chor in den Mund gelegt, als dem Hyllus, obgleich Hermann sich dagegen erklärt (v. Kayser a. a. O. S. 230). Vorher hat Hyllus den Göttern, insbesondre dem Jupiter als dem Vater des Herkules den Vorwurf der Rücksichtslosigkeit (Grausamkeit) gemacht, so dass die Leiden und der Untergang des Herkules für die Götter schimpflich wären. Dergleichen Aeusserungen, welche der religiösen Denkart des Sophokles an sich nicht angemessen sind, finden sich unter andern auch im Philoctetes und sind aus der Stimmung und Lage des Sprechenden, hier aus dem Schmerz des Hyllus über den Verlust der beiden Eltern zu erklären. Es fragt sich nur, inwiefern die Qualen und die Tödtung des Herkules durch das ihm von der Dejanira zugesandte Gewand der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen und dadurch motivirt sind. Selbst wenn man mit Schneidewin

die Verherrlichung des Herkules als das Ziel des Trauerspiels annehmen will, drängt sich diese Frage auf. Denn die Qualen und Martern des Herkules, als Vermittlung der Apotheose, können doch nur dann als gerecht erscheinen, wenn dem Herkules eine Schuld beigemessen werden kann. Eine solche könnte nur darin gefunden werden, dass er neben der Dejanira mit der Jole sich verbindet. Lichas, der die letztere erst als Sclavin einschwärzen will, gesteht aber doch nachher, dass Herkules die Liebe zur Jole weder verheimliche noch ableugne. In dem Gespräch mit Lichas macht Dejanira daraus dem Herkules keinen Vorwurf, indem sie erklärt, dass Herkules mehrere andere zu Frauen genommen (*ἔγημε*), sie ihm aber deshalb kein böses Wort gegeben habe (459 fgde.). Dem Chor gegenüber äussert sie freilich ihre Eifersucht gegen die Jole, ihren Schmerz und Unwillen, dass sie die Umarmungen des Herkules mit einer andern theilen soll: *τὸ δ' αὖ ξυνοικεῖν τῇδ' ὁμοῦ, τίς ἂν γυνὴ δύναιτο, κοινωνοῦσα τῶν αὐτῶν γάμων.* Zugleich erklärt sie aber, dass sie dem Herkules nicht zürne, da er schon mehrmals in eine solche Leidenschaft verfallen sei. Als ein Verbrechen, als ein Ehebruch wird also die Geschlechtsverbindung des Herkules mit der Jole nicht dargestellt. Um sich die Liebe des Herkules zu erhalten und bei ihm die Jole auszu-

stechen, kommt sie auf den Einfall dem Herkules das Gewand des Nessus zu schicken. In dieser Beziehung sagt Chor (895) von der Jole *ἔτεκεν μεγάλαν — δόμοισι τοῖσδ' ἐρινύν.* Um sich der Jole zu bemächtigen, hat Herkules Oechalia zerstört (478) und es könnte darin ein Frevel gefunden werden. Allein es wird dem Herkules daraus kein besondrer Vorwurf gemacht, noch irgend eine Verschuldung hergeleitet. Wie wenig Herkules sein Verhältniss zur Jole anstössig oder verbrecherisch finde, geht daraus hervor, dass er dem Hyllus zur Pflicht macht, die Jole nach seinem Tode zu heirathen, indem er hinzufügt: *μηδ' ἄλλος ἀνδρῶν τοῖς ἐμοῖς πλευροῖς ὁμοῦ κλιθεῖσαν αὐτὴν ἀντὶ σοῦ λάβῃ ποτέ.* Dies hat man so anstössig gefunden, dass unter andern Bergk den Schluss des Stücks einem Interpolator zuweisen will, da Sophokles selbst einen würdigern Ausgang herbeigeführt haben müsse. Es scheinen jedoch zu wenig Data zu einer Interpolation vorzuliegen und es ist nicht wahrscheinlich, dass die auf Geheiss des Vaters nach seinem Tode vollzogne Heirath der Stiefmutter (denn dies würde die Jole in Beziehung auf den Hyllus sein) nach den Begriffen der mythischen Zeit einen Anstoss gegeben v. Kayser a. a. O. S. 229. welcher besonders hervorhebt, dass nach dem Mythus Hyllus wirklich Gemahl der Jole gewesen sei. Wenn

nun der gedachte Schriftsteller zugleich behauptet, es sei in dem angezognen Vers nicht ausgesprochen, dass Jole ihre Jungfräulichkeit bereits verloren habe, so lässt sich dies mit den Worten: *ἐμοῖς πλευροῖς ὁμοῦ* nicht wohl in Uebereinstimmung setzen.

Hat also nach den vorstehenden Ausführungen sich Herkules keines eigentlichen Vergehens schuldig gemacht, so könnte nur in der Liebe zur Jole an sich, und insbesondre darin eine Unbesonnenheit gefunden werden, dass Herkules die Jole der Dejanira zugeschickt, und dadurch zur Uebersendung des verhängnissvollen Gewands Veranlassung gegeben hat. Will man auch die Leidenschaft als Unbesonnenheit bezeichnen, so wird doch im Stück selbst nirgends darauf angespielt, dass Herkules unvorsichtig gehandelt, weil er die Jole der Dejanira habe zuführen lassen. In Beziehung auf die Neigung des Herkules zur Jole sagt der Chor (857): *ἁ δ' ἀμφίπολος Κύπρις ἄναυδος φανερὰ τῶνδ' ἐφάνη πράκτωρ.* Leidet also Herkules unverschuldet und ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Vergehen, so waltet auch hier ein dunkles Verhängniss, wenn man nicht in der Verkettung der Ereignisse die Regierung eines blinden Zufalls annehmen will, was aber mit den Orakelsprüchen in Widerspruch stehen würde (v. 841 fgde.). Die Resignation, Fassung und Ruhe, womit Herkules am

Ende des Stücks das Verbrennen seines Körpers anordnet um seiner Leiden überhoben zu werden, steigert das Mitleiden mit dem Geschick des Herkules, und macht den Eindruck einer gewissen Erhabenheit und Seelengrösse.

Werfen wir einen Blick auf die Trauerspiele des Sophokles, so begegnen wir sehr häufig dem Selbstmorde. Nicht nur die Dejanira, sondern auch die Jocaste, Hämon, Eurydice, Ajax nehmen sich das Leben. (Ueber die Selbstentleibung s. Nägelsbach S. 392 ff.). Ein Tadel über die Selbstentleibung wird nur in den Trachinierinnen ausgesprochen, wo der Chor dieselbe als ὕβρις bezeichnet (888), als verwerfliche Eigenmacht. Brunck übersetzt es, aber wohl unpassend, durch factum indecorum. Herkules fordert seinen Sohn auf, einen Scheiterhaufen herzurichten und ihn zu verbrennen, damit er von seinen Leiden befreit werde unter der Versicherung, dass sich Hyllus dadurch nicht vergehe (1193). Ob eine solche Tödtung straflos sei, ist eine Controverse unseres Criminalrechts.

Wenn nun in den Tragikern überall die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit geltend gemacht werden, so finden sich doch, die gelegentlich angeführten Hindeutungen abgerechnet, in den Trauerspielen sehr wenig Beziehungen auf das positive Recht und auf bestehende Staatseinrichtungen. Eine Hinweisung auf solche

enthält die Erklärung des Königs in den Schutzflehenden: er könne nichts versprechen, ohne das Volk befragt zu haben (370. 399 ff. 485. 605 ff.). Ebenso sagt Agamemnon (840), die Angelegenheiten, welche den Staat und die Götter betreffen, wolle er in der Volksversammlung zur Verhandlung und Berathung bringen. In den Schutzflehenden (7) wird angedeutet, dass wer Blutschuld auf sich geladen, durch das Volksgericht des Landes verwiesen werde. Eine Beziehung auf die einheimischen *πρόξενοι* findet sich v. 920. Auf das unsichre zweifelhafte Loos einer Beischläferin, wenn sie ihren Buhlen verloren hat, wird im Ajax (496 ff.), und auf den Makel, welcher dem unehelich geborenen anhaftet, v. 1528 ff. angespielt (v. O. T. v. 780). Abgesehen davon werden im Aeschylus und Sophokles hin und wieder politische, auf den Staat und die Staatsverwaltung bezügliche Grundsätze aufgestellt, welche aber nicht sowohl dazu dienen, den Rechtszustand, als die Rechtsanschauungen der Dichter von demselben und dessen erforderlichen Eigenschaften ins Licht zu setzen. Um nur das Wesentliche anzuführen: Die Danaiden sprechen den Wunsch aus, dass die Argiver die Staatsbeamten in Ehren halten, dass ein weiser, auf das Wohl des Ganzen bedachter Herrscher den Staat regiere, dass kein bürgerlicher Krieg den vaterländischen Boden mit

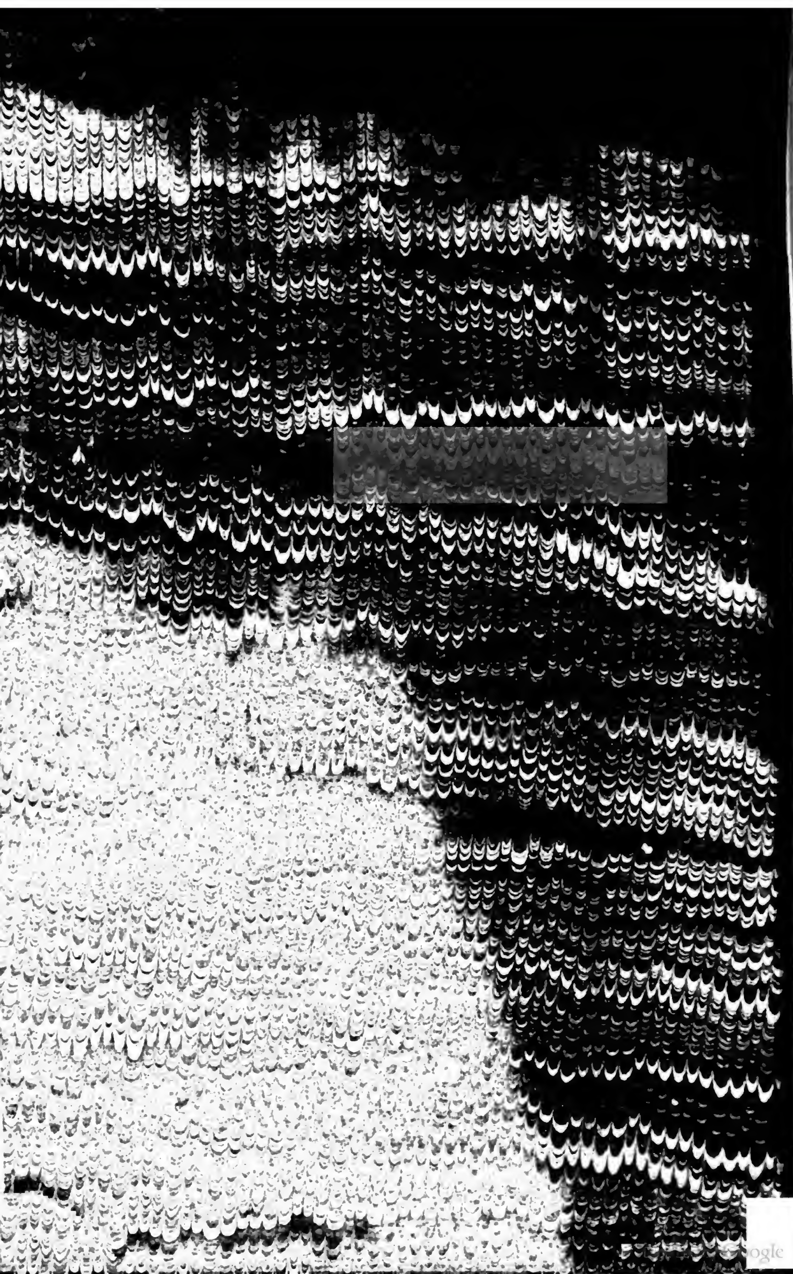
Ermordeten blutig färbe, dass mit Auswärtigen kein ungerechter Krieg begonnen werde, sondern eine versöhnliche Gesinnung obwalte (661 ff. 698 ff.). Eteocles in den Sieben gegen Theben äussert, dass sich Frauen nicht in Staatsangelegenheiten zu mischen haben, sondern schweigen und sich zu Hause halten sollen (184. 215.). Gehorsam gegen die Obrigkeit sei die Mutter der Wohlfahrt (*τῆς εὐπραξίας μήτηρ*). Mehrere Aussprüche in Sophokles sind sowohl gegen die Anarchie, als gegen die Tyrannei gerichtet. Menelaus, dessen Rede verschieden gedeutet worden ist, macht ausdrücklich den Grundsatz geltend, dass ein jeder Staatsgenosse dem Oberhaupte Gehorsam schuldig sei, dass nur da das Gesetz in Wirksamkeit bestehen könne, wo ihm die gehörige Achtung erwiesen wird. Wo aber jeder sich herausnehme, zu thun, was ihm beliebt, da würde der Staat von der Höhe des Glücks bald in den Abgrund des Verderbens versinken (1071 ff.). In ähnlicher Weise äussert sich Agamemnon (1246.) *ἐκ τῶνδε μέντοι τῶν τρόπων οὐκ ἄν ποτε κατάστασις γένοιτ' ἂν οὐδενὸς νόμου, εἰ τοὺς δίκῃ νικῶντας ἐξωθήσομεν, καὶ τοὺς ὄπισθεν εἰς τὸ πρόσθεν ἄξομεν.* Wenn Ajax zur Beruhigung der Tecmesa sagt er wolle lernen, die Atriden zu verehren, sie seien Archonten und den *τιμαῖς* (den Staatsbeamten) sei auch das Gewaltigste unterthan, (668) so kann in diesen nicht

ernstlich gemeinten Worten nicht die Andeutung gefunden werden, dass die Volksgenossen der Obrigkeit Gehorsam leisten müssen. Nach Creon in der Antigone (661) wird der dem Staat gehörig vorstehen, welcher das Hausregiment gehörig führt. Wer die Gesetze übertritt, oder den Vorgesetzten befehlen will, ist zu tadeln; diesen ist zu gehorchen, mögen sie Gerechtes oder Gegentheiliges anordnen. Es gibt kein grösseres Unheil, als Anarchie, sie richtet die Staaten und Familien zu Grunde. Die πειθαρχία gereicht vielen zum Heil. Wie nun hier der anarchische Eigenwille und die Ueberhebung über das Gesetz als das Verderben des politischen Gemeinwesens bezeichnet werden, so wird in andern Stellen darauf hingewiesen, dass die willkürliche Eigenmacht des Herrschers, welche nach subjectivem Belieben verfährt, mit dem Wesen des Staats in Widerspruch stehe. Hämon sagt zu Creon: (737) πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ', ἥτις ἀνδρὸς ἔσθ' ἑνός. Ich enthalte mich, aus der Unterredung zwischen Creon und Hämon Anderes anzuführen, was in gleichem Sinn gesagt ist. Man hat nun in diesen und ähnlichen Aussprüchen Anspielungen auf die damaligen Zeitumstände finden wollen, wobei denn die Ausdeutungen solcher Andeutungen zu sehr verschiedenartigen Ansichten Veranlassung gegeben haben. (M. s. die von G. Hermann in der Vorrede zu s. Ausgabe

des Oed. Col.; von C. Fr. Hermann in dem Programm v. J. 1834; und von Ploos van Amsel in der Dissertation: de sententiis quibusdam politicis, quae in Sophoclis tragoediis occurrunt. Amst. 1847 citirten Schriftsteller).

Die Besprechung dieses Gegenstandes liegt der von mir gestellten Aufgabe zu fern, als dass ich es zweckmässig halten könnte, darauf näher einzugehen. Ich beschränke mich daher auf die Bemerkung, dass mir die Aufspürung solcher verdeckten Anspielung wenig ausgiebig und einer grossen Willkürlichkeit Raum zu lassen scheint. Mit dem Wesen der Kunst in Widerspruch halte ich es aber, aus irgend einem Werke der Poesie ein Tendenzstück machen zu wollen. —

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.




3 2044 013 698 089